

B 1 D
RAV 0246044

AR-III-153

ENRICO BERGSON

LA FILOSOFIA DELL'INTUIZIONE

*Introduzione alla Metafisica
ed estratti di altre opere
a cura di G. Papini*



44752



LANCIANO
R. CARABBA, EDITORE

—
1909

PROPRIETÀ LETTERARIA
DELL' EDITORE R. CARABBA

Lanciano, tip. dello Stabilimento R. Carabba.

PREFAZIONE



Enrico Bergson sta facendo in Francia una rivoluzione filosofica della quale pochi hanno capito fin qui la grandezza. Ci sono dei bergsoniani in Francia; ce ne sono anche in Italia; cominciano a esserci, pare, perfino in Germania, ma la cicalesca plebaglia filosofica che frinisce sempre nello stesso metro sopra le cattedre e dentro le riviste dei due mondi, guarda il Bergson come un « pensatore interessante »; riassume alla meglio i suoi libri; si scandalizza un po' della sua abitudine di scrivere bene e con calore, ma poi non pensa neppure o a distruggerlo tutto senza misericordia oppure ad accettare il suo metodo, a migliorarlo, ad applicarlo. Codeste son cose che neppure i bergsoniani posson fare: Enrico Bergson, come tutti i maestri buoni, non può avere scolari ma soltanto lettori amorosi che, appena abbian capito, e appunto per mostrare d'aver capito, debbon buttar

da parte i suoi libri e sprofondarsi, per conto loro, nel fiume dell' intuizione.

In Italia la filosofia bergsoniana non è nuova. Molti hanno letto le sue opere maggiori; alcuni le hanno riassunte; e c'è stato uno che, a pochi anni di distanza, prima ha rivelato e poi ha criticato il Bergson, facendo però sempre vedere di averlo letto bene e di averlo guardato con occhi ben diversi da quelli dei soliti compilatori di compendi. Ma l'opuscolo del Prezzolini in cui questi ha tracciato un bel profilo della mente bergsoniana non si trova più — e il capitolo della Teoria Sindacalista dove lo stesso vuol mettere alle strette il metodo dell' intuizione, snatura troppo, secondo me, il pensiero del Bergson volendo far di questi, così nemico del postulato razionalista platonico, un predestinato al panlogismo hegeliano e crociano!

Ma tutti quelli che vogliono conoscere direttamente il pensiero del Bergson non hanno da far altro che leggere le tre opere fondamentali di lui: l'Essai sur les données immédiates de la conscience, nel quale applica il metodo dell' intuizione al vecchio problema del libero arbitrio; — Matière et Memoire, nel quale lo applica ai rapporti tra spirito e corpo — e l'Evolution créatrice in cui lo

applica alla ricerca dell' origine della vita, della materia e dell' intelligenza (1).

Ma c' è un breve scritto del Bergson il quale è come la chiave di tutti gli altri: l' Introduction à la Métaphysique, nella quale il metodo dell' intuizione, e la scoperta della durata reale, sono esposti non già per incidenza e secondo i bisogni della dimostrazione, ma di proposito e con quella larghezza e chiarezza che si trovano in tutti i discendenti del Discours de la Methode.

Però codesto scritto e per esser pubblicato in una rivista parecchi anni fa e per esser esaurito il numero di quella rivista (è la Revue de Métaphysique del gennaio 1903) è difficilissimo a trovarsi, specialmente in Italia, dove si ha l' abitudine di abbonarsi alle riviste quando son già in decadenza. Ho pensato dunque di farne e propagarne una buona traduzione, aggiungendovi in fine tutti quei passi delle opere maggiori del Bergson che si riferiscano al suo metodo filosofico.

Io non sto qui a riassumere le idee del Bergson, prima di tutto perchè sono abbondantemente spiegate da lui e poi perchè in questa medesima col-

(1) È bene leggere anche il Rire nel quale una delle teorie maggiori del B. è applicata non soltanto al problema particolare del comico ma anche all' arte in generale.

lezione voglio pubblicare un libretto che dia un'idea generale di tutta la filosofia bergsoniana e non solo del suo metodo.

Ma fin da oggi ho piacere di far conoscere a molti, in Italia, questo tentativo di riforma del modo di filosofare che ad alcuni è sembrato un ritorno all'indietro, cioè all'ingenuo romanticismo tedesco di un secolo fa, e che a me sembra invece la conquista più grande del genio francese negli ultimi anni. Giacchè non si tratta di semplici affermazioni intuizionistiche buttate là senza prove e senza analisi, ma di tutta un'opera dove tanti problemi imbrogliati e antichissimi vengono sciolti in modo nuovo e, secondo me, pienamente soddisfacente.

I lettori non si ricorderanno mai abbastanza che questo libretto è un'introduzione.

GIOVANNI PAPINI.

P. S. Ringrazio di gran cuore i Signori E. Bergson e F. Alcan (Editore) i quali mi concessero cortesemente di tradurre le cose contenute in questo volume.

BIO - BIBLIOGRAFIA

Henri Louis Bergson nacque il 18 ottobre 1859 a Parigi, da una famiglia di origine irlandese. Studiò al Liceo Condorcet, poi alla Scuola Normale (1878-81), fu agrégé de philosophie nel 1881, dottore in lettere nel 1889. Dall'81 all'83 insegnò filosofia al liceo di Angers; dall'83 all'88 al liceo di Clermont e nello stesso tempo fu nominato maître de conférences nella Facoltà della medesima città. Nell'88 fu chiamato a Parigi a insegnare al Liceo Rollin; dall'89 al 97 fu professore al Liceo Henri VI. Nel 1897 diventò maître de conférences alla Scuola Normale e ci stette fino al 1900 in cui fu chiamato al Collège de France dove fa tutti gli anni dei corsi affollatissimi. (Notevoli, fra gli altri, quelli sull'idea di tempo, sulla libertà, su Plotino, Spencer e Berkeley). È membro dell'Académie des sciences morales et politiques. Abita presso Parigi, ad Auteuil (Villa Montmorency, Avenue des Tilleuls).

Ha pubblicato:

— De la simulation inconsciente dans l'état d'hypnotisme (Rev. Philos. XXII, 1886 — pp. 525-531).

— Quid Aristoteles de loco senserit. — Paris, Alcan, 1889.

— Essai sur les données immédiates de la conscience — Paris, Alcan, 1889¹-1898²-1901³. (cfr. *Levy-Bruhl in Rev. Philos.*, mai 1890 — G. Tarozzi, in *Riv. di Fil. Scient.* 1890 ecc.).

— Le bon sens et les études classiques, *discours* — Paris, impr. Delalain, 1895.

— Mémoire et reconnaissance (*Rev. Philos.* *XLI*, 1896-pp. 225, 380).

— Matière et Mémoire Paris, Alcan, 1896¹-1900²-1903³ 1906⁴.

— Principes de psychologie et de métaphysique d'après M. Paul Janet — (*Rev. Philos.* *XLIV*, 1897-pp. 525 sgg.).

— Le rire, essai sur la signification du comique — Paris, Alcan, 1900¹, 1902², 1908⁵.

— Le Rêve (*Revue Scientifique*, 8 juin 1901 - 4^e série, T. 15 — *Prem. sem. n.º* 23).

— Notes sur les origines psychologiques de notre croyance à la loi de causalité (*Bibl. du Congrès Intern. de Philos.* I: *Philos. gener. et Metaphysique*) Paris, Colin, 1901.

— Le parallélisme psychophysique et la métaphysique positive (*Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 1901).

— L'effort intellectuel (*Rev. Philos.* *LIII* (1902) pp. 1-27).

— Introduction à la Métaphysique (*Revue de Métaphysique et de Morale* — janvier 1903).

— Le paralogisme psycho-physique (*Actes du II^e Congrès Intern. de Philos.*) Genève, Kündig, 1904.

— La théorie de la durée réelle (*Rev. Philos.* 1905, II, 229).

— L' Evolution créatrice — Paris, Alcan, 1907¹; 1909⁵.

— La mémoire du présent et la fausse reconnaissance (Revue Philos. 1908, vol. II).

— A propos de l'Évolution de l'intelligence géométrique (Rev. de Metaph. et de Mor. XVI, n. 1, janv. 1908 — pp. 28-33).

Notizie biografiche con ritratto si trovano in Revue Encyclopedique (janvier 1902). *Vedi inoltre:*

C. COIGNET — Kant et Bergson (Revue Chrétienne, juillet 1904).

G. TAROZZI — Della necessità nel fatto naturale ed umano — Torino, Loescher, 1896-97.

F. MASCI — L'idealismo indeterminista. Napoli, 1899.

EM. MORSELLI — Un nuovo idealismo (H. Bergson) — Udine, Tosolini, 1900.

I. PETRONE — Sui limiti del determinismo scientifico — Modena, 1900¹; Roma, 1903².

F. DE SARLO — Le correnti filosofiche del sec. XIX (Flegrea, III, 6; 20 sett. 1901 — pp. 531-554).

A. LEVI — Sulle ultime forme dell'indeterminismo francese — Firenze, Civelli, 1903.

W. JAMES — A pluralistic Universe (London, Longmans, 1909) (cap. VI e passim).

— The Philosophy of Bergson (Hibbert Journal, 1909).

G. RAGEOT — L'évolution créatrice (Rev. Philos. juill. 1907).

L. WEBER — L'évol. créatrice (Rev. de Met. sept. 1907).

G. DWELSHAUVERS — Raison et Intuition, étude sur la

philos. de M. B-n (*due artic. nella Belgique artistique et littéraire, nov. et dec. 1905*).

HANS DRIESCH — H. Bergson, der biologische Philosoph (*in Zeitschrift f. den Ausbau der Entwicklungslehre, Jahrg. II, Heft 1/2, Stuttgart, 1908*).

P. TYRRELL — L'evolut. Créatr. (*Hibbert Journ. jan. 1908*).

G. SOREL — L'evol. créat. (*Le Mouvement socialiste, oct. et dec. 1907 — janv. mars, avril 1908*).

LENOBLE — L'evolut. créatrice (*Rev. du Clergé Français, janv. 1908*).

HERMANN VON KEYSERLING — B-n (*Allgemeine Zeitung, München, 28 nov. 1908*).

A. CHAUMEIX — La philos. de M. B-n (*Journ. des Debats 24 mai 1908*).

L. CRISTIANI — Le problème de Dieu et le pragmatisme — *Paris, Bloud, 1908*.

WINDELBAND — *prefaz. a Materie und Gedächtnis — Jena, Diederichs, 1908, pp. I-XV*.

G. CANTECOR — La philosophie nouvelle et la vie de l'esprit — (*Rev. Phil. mars 1903 — pp. 252-277*).

G. BELOT — Une théorie nouvelle de la Liberté (*Rev. Philos. XX (1890) — pp. 360-392*).

G. PREZZOLINI — Del linguaggio come causa di errore — E. Bergson — *Firenze, Spinelli, 1904*.

G. PREZZOLINI — La filosofia di E. Bergson (*in La teoria Sindacalista — Napoli, Perrella, 1909 — pp. 283-335*).

H. WILDON CARR — Bergson's Theory of knowledge, (*Proceedings of the Aristotelian Society, New series, vol. IX, London, 1909, pagg. 41-61*).

C. ANTONIADE — Filosofia lui Henri Bergson, (Studii filosofice, vol. II, pagg. 161-192 et 259-278. Bucarest, 1908).

SELIBER — Der Pragmatismus und seine Gegner (*Archiv für systematische Philosophie*, 1909, pagg. 287-298).

G. M. SAVAGE — The new philosophy in France (*Catholic University Bulletin*, Washington, april 1906, march 1908).

J. GOLDSTEIN — Henri Bergson und der Zeitlosigkeitsidealismus, (*Frankfurter Zeitung*, 2 mai 1909).

P. L. COUCHOUD — La métaphysique nouvelle, à propos de « Matière et mémoire » de M. Bergson, (*Rev. de Métaphysique*, mars 1902, pagg. 225-243).

G. DWELSHAUVERS — M. Bergson et la méthode intuitive, (*Revue du Mois*, Sept. 1907, pagg. 336-350).

E. DUPRAT — Estudios de Filosofia contemporanea: la Filosofia de H. Bergson (*Cultura Española*, Madrid, 1908, pagg. 185-202 e 567-584).

J. LUX — Nos philosophes: M. Henri Bergson (*Revue Bleue*, 1^{er} Décembre 1906).

F. GARCIA CALDERÓN — Dos filosofos franceses: Bergson y Boutroux (*El Comercio*, Lima, 5 Mayo 1907).

C. BOUGLÉ — Syndicalistes et Bergsoniens (*Revue du Mois*, avril 1909, pagg. 403-416).

A. MITCHELL — L' évolution créatrice, (*Journal of philosophy, psychology, and scientific methods*, October 1908, pagg. 603-612).

B. H. BODE — L' évolution créatrice (*Philosophical Review*, 1908, pagg. 84-89).

NORMAN SMITH — Subjectivism and realism in modern philosophy (*Philosophical Review*, 1908, vol. XVII, pagg. 138-148).

H. VILLASSÈRE — L'Évolution créatrice, (*Bulletin critique*, pagg. 392-411).

« The Philosophy of vitalism ». — « Thought and instinct ». — « A new theory of laughter ». (*The Nation*, London, 13th March 1909, 5th June, 28th November 1908).

LEGENDRE — M. Bergson et son « Évolution créatrice », (*Bulletin de la Semaine*, 6 mai 1908).

ERNEST SEILLIÈRE — L'Allemagne et la philosophie bergsonienne (*L'Opinion*, 3 juillet 1909).

DELBOS — « Matière et Mèmoire » (*Revue de Métaphysique*, mai 1897, pagg. 353-389).

D. PARODI — « Le Rire, par H. Bergson » (*Revue de Métaphysique*, mars 1901, pagg. 224-236).

L. LÈVY BRÜHL — « L'essai sur les données immédiates de la conscience », (*Revue philosophique*, 1890, vol. XXIX, pagg. 519-538).

G. BELOT — « Un nouveau spiritualisme » « Matière et Mèmoire », (*Revue philosophique*, 1897, vol. XLIV, pagg. 183-199).

SILBERSTEIN — « L'Évolution créatrice » (*Przegląd Filozoficzny*, 1908).

A. STEENBERGEN — H. Bergsons intuitive Philosophie — Jena, Diederichs, 1909.

INTRODUZIONE ALLA METAFISICA



Confrontando fra di loro le definizioni della metafisica e le concezioni dell'assoluto, ci s'accorge che i filosofi s'accordano, malgrado le loro apparenti divergenze, nel distinguere due maniere profondamente differenti di conoscere una cosa. La prima implica che si gira intorno a questa cosa; la seconda che si entra in essa. La prima dipende dal punto di vista in cui ci si pone e dai simboli coi quali ci si esprime. Per la seconda non si sceglie nessun punto di vista e non ci s'appoggia su nessun simbolo. Della prima conoscenza si dirà che si ferma al *relativo*; della seconda, laddove è possibile, che raggiunge l'*assoluto*.

Sia, per esempio, il movimento d'un oggetto nello spazio. Io lo percepisco differentemente secondo il punto di vista, mobile o immobile, da cui lo guardo e l'esprimo differentemente, secondo

il sistema di assi o di punti di *repère* al quale lo riferisco, cioè secondo i simboli coi quali lo traduco. E lo chiamo *relativo* per questa doppia ragione: in un caso come nell'altro mi pongo fuori dell'oggetto stesso. Quando parlo d'un movimento assoluto è perchè attribuisco al mobile un interno, vale a dire degli stati d'animo, e anche perchè simpatizzo con quegli stati e m'inserisco in essi con uno sforzo d'immaginazione. Allora, secondo che l'oggetto sarà mobile o immobile, secondo che adotterà un movimento o un altro movimento, io non proverò la stessa cosa. E ciò che proverò non dipenderà nè dal punto di vista che potrò adottare sull'oggetto, poichè sarò nell'oggetto stesso, nè dai simboli coi quali potrei tradurlo, poichè avrò rinunciato a ogni traduzione per possedere l'originale. In breve, il movimento non sarà più afferrato dal di fuori e, in certo modo, da casa mia, ma dal di dentro, in esso, in sè. Io avrò un assoluto.

Sia ancora il personaggio di romanzo di cui mi raccontano le avventure. Il romanziere potrà moltiplicare i tratti di carattere, far parlare ed agire il suo eroe quanto gli piace: tutto ciò non varrà il sentimento semplice e indivisibile che proverei se coincidessi un momento col personaggio me-

desimo. Allora mi parrebbe di veder sgorgare naturalmente, come dalla sorgente, le azioni, i gesti, le parole. Questi non sarebbero più degli accidenti che si aggiungono all'idea che mi facevo del personaggio, che arricchiscono sempre e poi sempre questa idea senza arrivar mai a completarla. Il personaggio mi sarebbe dato ad un tratto nella sua integralità, e i mille incidenti che lo manifestano, invece di aggiungersi all'idea e di arricchirla, mi sembrerebbero allora, al contrario, staccarsi da essa, senza però esaurirne o impoverirne l'essenza. Tutto ciò che mi raccontano della persona mi fornisce tanti punti di vista su di essa. Tutti i tratti che me la descrivono, e che non possono farmela conoscere se non per altrettanti confronti con persone o cose che conosco di già, son dei segni coi quali la s'esprime più o meno simbolicamente. Simboli e punti di vista mi pongono dunque fuori di essa e non mi danno di essa se non ciò che ha di comune con altre e non le appartiene in proprio. Ma ciò ch'essa propriamente è, ciò che costituisce la sua essenza, non si può scorgere dal di fuori; essendo interno per definizione, nè esprimersi con simboli, essendo incommensurabile con ogni altra cosa. Descrizione, storia e analisi mi lasciano qui nel relativo. Sol-

tanto la coincidenza con la stessa persona mi darebbe l'assoluto.

non sa
la
ologramma
In questo senso e solo in questo senso *assoluto* è sinonimo di *perfezione*. Tutte le fotografie d'una città prese da tutti i punti di vista possibili, avranno un bel completarsi indefinitamente le une colle altre, ma non equivarranno mai a quell'esemplare in rilievo ch'è la città in cui si passeggia. Tutte le traduzioni di un poema in tutte le lingue possibili avranno un bell'aggiungere sfumature a sfumature e, con una specie di mutuo ritocco, correggendosi l'una con l'altra, dare una immagine sempre più fedele del poema che traducono, non renderanno mai il senso interiore dell'originale. Una rappresentazione presa da un certo punto di vista, una traduzione fatta con certi simboli, restano sempre imperfette in confronto all'oggetto dal quale è stata presa la veduta o che i simboli cercano d'esprimere. Ma l'assoluto è perfetto in quanto è perfettamente ciò che è.

Per la stessa ragione, di certo, si è spesso identificato l'*assoluto* e l'*infinito*. Se io voglio comunicare a chi non sa il greco la semplice impressione che mi lascia un verso di Omero, io darò la traduzione del verso, poi commenterò la mia traduzione, poi svolgerò il mio commento,

e di spiegazione in spiegazione mi avvicinerò sempre più a ciò che voglio esprimere, ma non ci arriverò mai. Quando voi alzate il braccio fate un movimento di cui avete, internamente, la percezione semplice; ma esternamente, per me che lo guardo, il vostro braccio passa per un punto, poi per un altro punto, e fra questi due punti ce ne saranno degli altri, in modo che, se comincio a contare, l'operazione non finirà mai. Visto di dentro un assoluto è dunque una cosa semplice; ma considerato dal di fuori, cioè relativamente ad altre cose, diventa, rispetto ai segni che l'esprimono, la moneta d'oro di cui non si finisce mai di rendere il resto. Ora ciò che si presta nello stesso tempo a un apprendimento indivisibile e ad una enumerazione inesauribile è, per definizione, un infinito.

Ne segue che un assoluto non può esser dato che da un' *intuizione*, mentre tutto il resto appartiene all' *analisi*. Si chiama intuizione quella specie di *simpatia intellettuale* per cui ci si trasporta nell'interno d'un oggetto, per coincidere con ciò che ha di unico e per conseguenza d'inesprimibile. Al contrario, l'analisi è l'operazione che riporta l'oggetto a elementi già noti, cioè comuni a questo oggetto e ad altri. Analizzare consiste

dunque nell'esprimere una cosa in funzione di ciò ch'essa non è. Ogni analisi è così una traduzione, uno sviluppo in simboli, una rappresentazione presa da punti di vista successivi da cui si notano altrettanti contatti fra l'oggetto nuovo, che si studia, e altri che si crede di conoscer di già. Nel suo desiderio eternamente insaziato di abbracciare l'oggetto intorno al quale è condannata ad aggirarsi, l'analisi moltiplica senza fine i punti di vista per completare la rappresentazione sempre incompleta, varia senza posa i simboli per perfezionare la traduzione sempre imperfetta — cioè si continua all'infinito. Ma l'intuizione, s'è possibile, è un atto semplice.

Posto ciò, si vede senza fatica che la funzione abituale della scienza positiva è l'analisi, e perciò lavora, prima di tutto, su dei simboli. Anche le più concrete fra le scienze della natura, le scienze della vita, si fermano alla forma visibile degli esseri viventi, dei loro organi, dei loro elementi anatomici. Esse confrontano le forme tra di loro, riconducono le più complesse alle più semplici, infine studiano il funzionamento della vita in ciò che n'è, per così dire, il simbolo visuale. Se esiste un mezzo di possedere una realtà assolutamente invece di conoscerla relativamente, di mettersi in

essa invece di adottare dei punti di vista su di essa, di averne l'intuizione invece di farne l'analisi, infine di afferrarla al di fuori di ogni espressione, traduzione o rappresentazione simbolica, questa è la metafisica. *La metafisica è dunque la scienza che vuol fare a meno di simboli.*

*
* *

C'è almeno una realtà che afferriamo tutti dal di dentro, per intuizione e non per semplice analisi: è la nostra propria persona nel suo scorrere attraverso il tempo — è il nostro io che dura. Noi possiamo non simpatizzare intellettualmente con nessuna altra cosa, ma simpatizziamo di certo con noi stessi.

Quando io fo scorrere sulla mia persona, supposta inattiva, lo sguardo interiore della mia coscienza, scorgo dapprima, come una crosta fatta solida alla superficie, tutte le percezioni che le giungono dal mondo materiale. Queste percezioni son nette, distinte, sovrapposte o sovrapponibili le une alle altre; esse cercano di aggrupparsi in *oggetti*. Scorgo poi dei ricordi più o meno aderenti a queste percezioni e che servono a interpretarle; questi ricordi si son come staccati dal

fondo della mia persona, attirati alla periferia dalle percezioni che loro somigliano: si son posati su me senza essere assolutamente me stesso. E finalmente sento manifestarsi delle tendenze, delle abitudini motrici, una moltitudine di azioni virtuali più o meno solidamente legate a quelle percezioni e a quei ricordi. Tutti questi elementi dalle forme ben definite mi sembrano tanto più distinti da me che son più distinti gli uni dagli altri. Orientati dal di dentro verso il di fuori, costituiscono, riuniti, la superficie di una sfera che tende ad allargarsi e a perdersi nel mondo esterno. Ma se io mi raccolgo dalla periferia verso il centro, se cerco in fondo a me ciò ch'è più uniformemente, costantemente e durevolmente me stesso, trovo tutt'altra cosa.

C'è, sotto questi cristalli ben tagliati e questa congelazione superficiale, una continuità di scorrimento che non è comparabile a niente di ciò che ho visto scorrere. È una successione di stati di cui ciascuno annunzia quel che segue e contiene quel che precede. A dire il vero non costituiscono stati multipli se non quando li ho sorpassati e che mi volgo addietro per osservarne la traccia. Mentre li provavo, eran così solidamente organizzati, così profondamente animati da una vita

comune, che io non avrei potuto dire dove finisce uno qualunque di essi e dove l'altro comincia. In realtà nessun di loro non comincia nè finisce, ma tutti si prolungano gli uni negli altri.

È, se vogliamo, lo svolgersi di un rotolo, perchè non c'è essere vivente che non si senta arrivare a poco a poco alla fine della sua parte; e vivere consiste nell'invecchiare. Ma è anche un arrotolamento continuo, come quello di un filo attorno a un gomito, perchè il nostro passato ci segue, e ingrossa continuamente col presente che raccoglie sulla sua strada, e coscienza significa memoria.

Per dir la verità nè un dipanare nè uno sdipanare, perchè queste due immagini evocano la rappresentazione di linee e di superfici di cui le parti sono omogenee fra loro e sovrapponibili le une alle altre. Ora non ci sono due momenti identici nel medesimo essere cosciente. Prendete il sentimento più semplice, supponetelo costante, assorbite in lui l'intera personalità; la coscienza che accompagnerà questo sentimento non potrà restare identica a sè stessa durante due momenti consecutivi, poichè il momento seguente contiene sempre, oltre il precedente, il ricordo che questo gli ha lasciato. Una coscienza che avesse due momenti identici sarebbe una coscienza senza memoria:

perirebbe e rinascerebbe continuamente. Come rappresentarsi in altro modo l'incoscienza?

Bisognerà dunque evocare l'immagine d'uno spettro dalle mille sfumature, con delle degradazioni insensibili che ci fanno passare da una sfumatura all'altra. Una corrente di sentimento che traversasse lo spettro tingendosi volta a volta di ognuna delle sue sfumature proverebbe dei cambiamenti gradualì di cui ciascuno annunzierebbe il seguente e riassumerebbe in lui quelli che lo precedono. Tuttavia le sfumature successive dello spettro resteranno sempre esterne, le une alle altre si sovrappongono e occupano dello spazio. Al contrario ciò ch'è durata pura esclude ogni idea di sovrapposizione, d'esteriorità reciproca e di estensione.

Immaginiamo piuttosto un elastico infinitamente piccolo, contratto, se fosse possibile, in un punto matematico. Tiriamolo progressivamente in modo da far uscire dal punto una linea che andrà sempre accrescendosi. Fissiamo la nostra attenzione, non sulla linea in quanto linea, ma sull'azione che la traccia. Consideriamo che quest'azione, ad onta della sua durata, è indivisibile se si suppone che si compia senza fermate, che, se vi s'intercala una fermata, se ne fa due azioni invece di una e che

ciascuna di queste azioni sarà allora l'indivisibile di cui si parla, che non è la stessa azione che si muove che non è mai divisibile, ma la linea immobile ch'essa depone sotto di essa come una traccia nello spazio. Liberiamoci infine dallo spazio che sottende al moto per non tener conto che del moto medesimo, dell'atto di tensione o d'estensione, infine della mobilità pura. Noi avremo questa volta un'immagine più fedele dello svolgimento del nostro io nella durata.

E nonostante questa immagine sarà ancora incompleta, e ogni comparazione sarà del resto insufficiente, perchè lo svolgersi della nostra durata rassomiglia per certi lati all'unità d'un moto che progredisce, per altri a una molteplicità di stati che si stendono, e nessuna metafora può esprimere uno di questi due aspetti senza sacrificare l'altro. Se io evoco lo spettro dalle mille sfumature, ho dinanzi a me una cosa bell' e fatta, mentre la durata si fa continuamente. Se penso a un elastico che si allunga, a una molla che si piega o si stende, dimentico la ricchezza delle tinte ch'è propria della durata vissuta per non vedere altro che il movimento semplice pel quale la coscienza passa da una sfumatura all'altra. La vita interna è tutto ciò insieme, varietà di qualità, continuità

di progresso, unità di direzione. Non si può rappresentarla con immagini.

Ma la si rappresenta meno ancora con dei *concetti*, cioè con idee astratte, o generali o semplici. Senza dubbio nessuna immagine non renderà per l'appunto il sentimento originale che ho dello scorrere di me stesso. Ma non è necessario ch'io tenti di esprimerlo. A chi non fosse capace di darsi l'intuizione della durata costitutiva del suo essere, niente potrà darla mai, nè i concetti più delle immagini. Qui l'unico fine del filosofo dev'esser quello di provocare un certo lavoro che nella maggior parte degli uomini è ostacolato dalle abitudini mentali più utili alla vita. Ora l'immagine ha per lo meno questo di buono: che ci mantiene nel concreto. Nessuna immagine sostituirà l'intuizione della durata, ma parecchie immagini diverse, prese in prestito a generi diversissimi di cose, potranno, convergendo la loro azione, diriger la coscienza sul punto preciso in cui c'è da afferrare un'intuizione. Scegliendo le immagini più varie che sia possibile, si impedisce che una qualunque di esse usurpi il posto dell'intuizione ch'essa è incaricata di richiamare, perchè allora sarebbe subito cacciata dalle sue rivali. Facendo sì ch'esse tutte richiedano al nostro spirito, malgrado

le loro diversità d'aspetto, la stessa specie d'attenzione e in certo modo lo stesso grado di tensione, si abitua a poco a poco la coscienza a una disposizione ben particolare e determinata, precisamente quella che dovrà avere per apparire a sè stessa senza veli. Ma bisogna ch'essa consenta a questo sforzo, perchè non gli abbiamo mostrato nulla.

L'abbiamo semplicemente messa nell'attitudine che deve prendere per fare lo sforzo voluto e arrivare da sè all'intuizione. Al contrario l'inconveniente dei concetti troppo semplici, in simile materia, è d'esser veramente dei simboli che si sostituiscono all'oggetto che simbolizzano e che non esigono da noi nessuno sforzo. Guardando da vicino, si vedrebbe che ciascuno di essi non ritiene dell'oggetto che ciò ch'è comune a quest'oggetto e ad altri. Si vedrebbe che ciascuno d'essi esprime, più ancora che non fa l'immagine, un *confronto* tra l'oggetto e quegli altri che gli rassomigliano. Ma siccome il confronto ci mostra una rassomiglianza, siccome la rassomiglianza è una proprietà dell'oggetto, siccome una proprietà ha tutta l'aria d'essere una *parte* dell'oggetto che la possiede, noi ci persuadiamo senza pena che sovrapponendo concetti a concetti noi ricomponiamo

il tutto dell' oggetto colle sue parti e che ne otteniamo, per così dire, l' equivalente intellettuale. In questo modo crediamo di formare una rappresentazione fedele della durata mettendo in fila i concetti di unità, molteplicità, continuità, divisibilità finita o infinita ecc. Qui precisamente è l' illusione e il pericolo. Tanto le idee astratte posson servire all' analisi, cioè a uno studio scientifico dell' oggetto nelle sue relazioni con tutti gli altri, tanto sono incapaci di sostituire l' intuizione, cioè l' investigazione metafisica dell' oggetto in ciò che ha d' essenziale e di proprio. Da una parte, infatti, questi concetti messi uno dietro l' altro non daranno mai che una ricomposizione artificiale dell' oggetto di cui non possono che simboleggiare certi aspetti generali e in qualche modo impersonali: e invano si crederebbe con loro afferrare una realtà di cui non ci presentan che l' ombra. Ma d' altra parte, accanto all' illusione, c' è anche un gravissimo pericolo, perchè il concetto generalizza nello stesso tempo che astrae. Il concetto non può simboleggiare una proprietà speciale che rendendola comune a un' infinità di cose e perciò la deforma sempre, più o meno, per l' estensione che le dà. Ricollocata nell' oggetto metafisico che la possiede, una proprietà coincide con lui, si modella almeno

su lui, adotta gli stessi contorni. Estratta dall'oggetto metafisico e rappresentata da un concetto, si allarga indefinitamente e sorpassa l'oggetto perchè ormai deve contenerlo insieme ad altri. I diversi concetti che noi formiamo delle proprietà d'una cosa tracciano dunque, intorno ad essa, tanti cerchi più ampii, di cui nessuno le si applica esattamente. E nondimeno nella cosa stessa, le proprietà coincidevano con lei, e per conseguenza coincidevano insieme. Siamo perciò costretti a cercare qualche artificio per ristabilire la coincidenza. Noi prenderemo uno qualunque di questi concetti e tenteremo, con lui, di ricongiungerci cogli altri. Ma, secondo che partiremo da questo o da quello, la riunione non si opererà allo stesso modo. Secondo che partiremo, per esempio, dall'unità o dalla molteplicità, noi concepiremo differentemente l'unità multipla della durata. Tutto dipenderà dal peso che attribuiremo al tale o tal'altro di quei concetti, e questo peso sarà sempre arbitrario, poichè il concetto, estratto dall'oggetto, non ha peso, non essendo più che l'ombra di un corpo. Così sorgeranno una moltitudine di *sistemi* diversi, tanti quanti sono i punti di nota esterni sulla realtà che si esamina o i cerchi più ampii in cui racchiuderla.

Dunque i concetti semplici non hanno soltanto l'inconveniente di dividere l'unità concreta dell'oggetto in tante espressioni simboliche: essi dividono anche la filosofia in scuole distinte, di cui ciascuna ritiene il suo posto, sceglie i suoi gettoni, e comincia colle altre una partita che non finirà mai. O la metafisica non è altro che questo gioco d'idee, oppure, s'è una seria occupazione dello spirito, s'è una scienza e non semplicemente un esercizio, bisogna che trascenda i concetti per arrivare all'intuizione. Anche i concetti certo le sono indispensabili, perchè tutte le altre scienze lavorano più che altro su dei concetti, e la metafisica non può fare a meno delle altre scienze. Ma essa non è propriamente sè stessa che quando sorpassa il concetto, o almeno quando si affranca dai concetti rigidi bell' e fatti per creare dei concetti ben differenti da quelli che noi maneggiamo per il solito, voglio dire delle rappresentazioni duttili, mobili, quasi fluide, sempre pronte a modellarsi nelle forme fuggevoli dell'intuizione. Più tardi torneremo su questo importante argomento: per ora ci basti d'aver mostrato che la nostra durata ci può esser presentata direttamente in una intuizione, ch'essa può esserci suggerita indirettamente per via d'immagini, ma che non può — se si lascia alla parola

concetto il suo proprio significato — racchiudersi in una rappresentazione concettuale.

Tentiamo, un istante, di farne una molteplicità. Bisognerà aggiungere che i termini di questa molteplicità, invece di distinguersi come quelli di una molteplicità qualunque, si accavallano gli uni sugli altri, e che noi possiamo senza dubbio, per uno sforzo di immaginazione, solidificare la durata una volta ch'è scorsa, e allora dividerla in pezzi che si sovrappongono e contare tutti i pezzi, ma che questa operazione si compia sul ricordo irrigidito e rappreso della durata, sulla traccia immobile che la mobilità della durata lascia dietro di sè, e non sulla durata medesima. Confessiamo dunque, se c'è una molteplicità, che questa molteplicità non rassomiglia a nessun'altra. Diremo allora che la durata ha dell'unità? Senza dubbio una continuità di elementi che si prolungano gli uni negli altri partecipa dell'unità quanto della molteplicità, ma questa unità mobile, mutevole, colorata, vivente non rassomiglia affatto all'unità astratta, immobile e vuota che circoscrive il concetto di unità pura. Concluderemo da ciò che la durata si deve definire ad un tempo con l'unità e la molteplicità? Ma, cosa strana, avrò un bel manipolare i due concetti, dosarli, combinarli diversamente insieme,

praticar su di essi le più sottili operazioni della chimica mentale, non otterrò mai niente che somigli all'intuizione semplice che ho della durata, mentre che se io mi rimetto nella durata con uno sforzo d'intuizione, m'accorgo subito come essa è unità, molteplicità e molte altre cose ancora. Questi diversi concetti, dunque, erano altrettanti punti di vista esterni sulla durata. Nè separati nè riuniti non ci hanno fatto penetrare nella durata stessa.

Nonostante noi ci penetriamo e ciò non può essere che per intuizione. In questo senso una conoscenza interna, assoluta della durata del me per mezzo dello stesso me è possibile. Ma se la metafisica chiede e può ottenere un'intuizione, la scienza non ha meno bisogno di un'analisi, e da una confusione tra l'ufficio dell'analisi e quello dell'intuizione nascono qui le dispute tra le scuole e i conflitti tra i sistemi.

La psicologia, infatti, procede per analisi come le altre scienze. Essa risolve il me, che gli è stato dato sul primo da una intuizione semplice, in sensazioni, sentimenti, rappresentazioni etc. che essa studia separatamente. Essa sostituisce dunque al me una serie di elementi che sono i fatti psicologici. Ma questi *elementi* son delle *parti*? Qui è

la questione e per averla sfuggita tanto spesso è stato posto in termini insolubili il problema della personalità umana.

È incontestabile che ogni stato psicologico, per il solo fatto che appartiene a una persona, riflette l'insieme di una personalità. Non c'è sentimento, per quanto semplice sia, che non racchiuda virtualmente il passato e il presente dell'essere che lo prova, e che possa separarsene e costituire uno « stato » altrimenti che con uno sforzo di astrazione o d'analisi. Ma non è meno incontestabile che, senza questo sforzo di astrazione e di analisi, non ci sarebbe sviluppo possibile della scienza psicologica. Ora in che consiste l'operazione colla quale lo psicologo stacca uno stato psicologico per erigerlo in entità più o meno indipendente? Egli comincia col trascurare la colorazione speciale della persona, che non può esprimersi in termini noti e comuni. Poi si sforza d'isolare, nella persona di già semplificata a questo modo, il tale o tal altro aspetto che si presta a uno studio interessante. Si tratta, per esempio, dell'inclinazione? Egli lascerà da parte l'inesprimibile sfumatura che la colorisce e che fa sì che la mia inclinazione non è la vostra; poi si occuperà del moto col quale la nostra personalità *si porta verso*

un certo oggetto: egli isolerà questa attitudine ed erigerà in fatto indipendente questo aspetto speciale della persona, questo punto di vista sulla mobilità della vita interna, questo « schema » dell' inclinazione concreta. È un lavoro analogo a quello d' un artista che, di passaggio a Parigi, facesse, per esempio, uno schizzo d' una torre di Notre-Dame. La torre è inseparabilmente legata all' edificio, che è legato, non meno inseparabilmente, al suolo, ai dintorni, a tutto Parigi etc. Bisogna cominciare collo staccarla; si noterà solo un certo aspetto dell' insieme, ch' è questa torre di Notre-Dame. Ora la torre, in realtà, è costituita da pietre che le danno con la loro speciale combinazione, la sua forma, ma il disegnatore non s' interessa alle pietre e non nota che il profilo della torre. Egli sostituisce dunque all' organizzazione reale ed interna della cosa una ricostituzione esterna e schematica, in modo che il suo disegno risponde, insomma, a un certo punto di vista sull' oggetto e alla scelta di un certo modo di rappresentazione. Ora succede precisamente lo stesso nell' operazione colla quale lo psicologo estrae uno stato psicologico dall' insieme della persona. Questo stato psicologico isolato, non è che uno schizzo, un principio di ricostituzione artificiale, è il tutto considerato sotto

un certo aspetto elementare al quale ci s' interessa particolarmente e che si è avuto cura di notare. Non è una parte ma un elemento; non è stato ottenuto per frammentazione ma per analisi.

Adesso, sotto tutti gli schizzi fatti a Parigi, lo straniero scriverà senza dubbio « Parigi » a mo' di ricordo. E siccome ha visto realmente Parigi, egli saprà, ridiscendendo dall' intuizione originale del tutto, situarvi i suoi schizzi e ricollegarli gli uni cogli altri. Ma non c' è nessun modo di eseguire l' operazione inversa; è impossibile, anche con un' infinità di schizzi esatti fin che si vuole, anche colla parola « Parigi » che indica che bisogna ricollegarli insieme, di risalire a un' intuizione che non s' è avuta, e darsi l' impressione di Parigi se non s' è visto Parigi. Gli è che qui non s' ha a che fare con *parti* del tutto, ma con *note* prese sull' insieme. Per scegliere un esempio più impressionante, un caso in cui la notazione è più completamente simbolica, supponiamo che mi presentino, mescolate a caso, le lettere che entrano nella composizione d' un poema che non conosco. Se le lettere fossero *parti* del poema, potrei tentare di ricostituirlo con esse provando le diverse combinazioni possibili, come fa il bambino coi pezzi di un giuoco di pazienza. Ma io non ci penserò

neppure un momento, perchè le lettere non sono *parti componenti* ma *espressioni parziali*, il che è tutt'altra cosa. Ed è perciò che se io conosco il poema, metto subito ogni lettera a suo posto e le collego senza difficoltà in una serie continua, mentre l'operazione inversa è impossibile. Anche quando credo tentare questa operazione inversa, anche quando metto le lettere in fila, io comincio col rappresentarmi una significazione plausibile: mi do, dunque, un'intuizione e dall'intuizione cerco di ridiscendere ai simboli elementari che ne ricostituirebbero l'espressione. L'idea stessa di ricostituire la cosa con operazioni praticate sui soli elementi simbolici implica una tale assurdità che non verrebbe in testa a nessuno se ci si rendesse conto che non si ha a che fare con dei frammenti della cosa, ma, in certo modo, con dei frammenti di simbolo.

Tale è nonostante l'impresa dei filosofi che cercano di ricomporre la persona con degli stati psicologici, sia che stiano agli stati medesimi, sia che aggiungano un filo destinato a congiungere gli stati fra di loro. Empiristi e razionalisti sono, in questo caso, vittime della stessa illusione. Gli uni e gli altri prendono le *notazioni parziali* per *parti reali*, confondendo così il punto di vista dell'a-

nalisi e quello dell'intuizione, la scienza e la metafisica.

I primi dicono con ragione che l'analisi psicologica non scopre nella persona, altro che stati psicologici. E tale, infatti, è la funzione e la definizione dell'analisi. Lo psicologo non ha da far altro che analizzar la persona, cioè notare degli stati: tutt'al più metterà la rubrica « io » su questi stati, dicendo che sono « stati dell'io », come il disegnatore mette la parola « Parigi » su ciascuno dei suoi schizzi. Sul terreno in cui si pone lo psicologo, e in cui deve porsi, l'« io » non è che un segno col quale si richiama l'intuizione primitiva (del resto molto confusa) che ha fornito il suo oggetto alla psicologia: non è che una parola e il grand'errore è di credere che si potrebbe, restando sul medesimo terreno, trovar dietro la parola una cosa. Tale è stato l'errore di quei filosofi che non si son potuti rassegnare a esser puramente psicologi in psicologia, per esempio Taine e Stuart Mill. Per il metodo che adoperano sono psicologi, ma son rimasti metafisici per l'oggetto che si propongono. Essi vorrebbero un'intuizione e, per una strana incoerenza, chiedono questa intuizione all'analisi, che n'è la negazione medesima. Essi cercano l'io, e pretendon trovarlo

negli stati psicologici mentre non s'è potuto ottenere questa diversità di stati psicologici che trasportandosi fuori dell'io per prendere sulla persona una serie di schizzi, di note, di rappresentazioni più o meno schematiche e simboliche. Così hanno un bel sovrapporre gli stati agli stati, moltiplicarne i contatti, esplorarne gli interstizi: l'io sfugge loro sempre, tanto che finiscono col ritenerlo un vano fantasma. Tanto varrebbe negare che l'*Illiade* abbia un senso, col pretesto che s'è cercato invano questo senso negli intervalli delle lettere che la compongono.

L'empirismo filosofico è nato, dunque, da una confusione tra il punto di vista dell'intuizione e quello dell'analisi. Esso consiste nel cercar l'originale nella traduzione, in cui naturalmente, non può essere, e nel negare l'originale colla scusa che non lo trovano nella traduzione. Esso fa capo necessariamente a delle negazioni, ma, guardandoci un po' da vicino, ci si accorge che queste negazioni significano semplicemente che l'analisi non è l'intuizione, il che è evidente. Dall'intuizione originale e del resto confusa, che fornisce alla scienza il suo oggetto, la scienza passa subito all'analisi, che moltiplica all'infinito i punti di vista su quest'oggetto. Ben presto essa giunge a

credere che potrebbe, combinando insieme tutti i punti di vista, ricostituire l'oggetto. È da stupirsi ch'essa veda fuggire dinanzi a sè quest'oggetto, come il bambino che vorrebbe fabbricarsi un balocco solido con le ombre che si profilano sui muri?

Ma il razionalismo è vittima della stessa illusione. Esso parte dalla confusione che ha commesso l'empirismo ed è altrettanto impotente a raggiungere la personalità. Come l'empirismo, egli ritiene gli stati psicologici come tanti *frammenti* staccati da un io che li riunirebbe. Come l'empirismo, cerca di ricollegare questi frammenti tra di loro per rifare l'unità della persona. Come l'empirismo, infine, egli vede l'unità della persona, nello sforzo ch'esso rinnova senza sosta per stringerlo, svanire indefinitamente come un fantasma. Ma mentre l'empirismo, stanco dalla lotta, finisce col dichiarare che non c'è altra cosa che la molteplicità degli stati psicologici, il razionalismo seguita ad affermare l'unità della persona. È vero che, cercando questa unità nel piano degli stessi stati psicologici, e obbligato d'altra parte ad attribuire agli stati psicologici tutte le qualità o determinazioni che trova coll'analisi (poichè l'analisi, per definizione, dà sempre degli *stati*)

non gli resta, per l'unità della persona, che qualcosa di puramente negativo, l'assenza di ogni determinazione. Avendo gli stati psichici preso necessariamente per sè, in questa analisi, tutto ciò che presenta la minima apparenza di materialità, l'« unità dell'io » non potrà essere che una forma senza materia. Sarà l'indeterminato e il vuoto assoluti. Agli stati psicologici staccati, a queste ombre dell'io di cui la collezione era, per gli empiristi, l'equivalente della persona, il razionalismo aggiunge, per ricostituire la personalità, qualche cosa di ancor più irreal, il vuoto nel quale si muovono queste ombre; si potrebbe dire il luogo delle ombre. In che modo questa « forma », ch'è in verità informe, potrebbe caratterizzare una personalità vivente, attiva, concreta e distinguere Pietro da Paolo? C'è da meravigliarsi se i filosofi che hanno isolato questa « forma » della personalità la trovino dopo impotente a determinare una persona, e se son condotti, di grado in grado, a fare del loro io vuoto un ricettacolo senza fondo che non appartiene più a Paolo che a Pietro, e in cui ci sarà posto, come si vuole, per l'umanità intera, o per Dio, o per l'esistenza in generale? Io vedo tra l'empirismo e il razionalismo questa sola differenza, che il primo, cer-

cando l'unità dell'io negli interstizi, in certo modo, degli stati psicologici, è portato a colmare gli interstizi con altri stati, e così di seguito indefinitamente, in modo che l'io, racchiuso in un intervallo che va diventando sempre più stretto, tende verso Zero via via che si prolunga l'analisi, mentre il razionalismo, facendo dell'io il luogo in cui alloggiano gli stati, è in presenza di uno spazio vuoto che non s'ha nessuna ragione di fermare qui piuttosto che là, che sorpassa ogni limite successivo che si pretende assegnargli, che va sempre allargandosi e che tende a perdersi, non più nello Zero ma nell'Infinito.

La distanza è dunque assai meno grande che non si crede tra un preteso « empirismo » come quello di Taine e le speculazioni più trascendenti di certi panteisti tedeschi. Il metodo è analogo in tutti e due i casi e consiste nel ragionare sugli *elementi* della traduzione come se fossero *parti* dell'originale. Ma il vero empirismo è quello che si propone di accostarsi più che può allo stesso originale, di approfondirne la vita, e, con una specie di *auscultazione intellettuale*, sentirne palpitare l'anima, e questo vero empirismo è la vera metafisica. È vero che questo lavoro è di un'estrema difficoltà perchè nessuna delle concezioni

bell'e fatte di cui si serve il pensiero nelle sue operazioni ci può più servire.

Niente di più facile che il dire che l'io è molteplicità o ch'è unità, o ch'è la sintesi dell'una e dell'altra. Unità e molteplicità sono in questo caso delle rappresentazioni che non c'è bisogno di tagliare sull'oggetto, che si trovano già fabbricate e che basta scegliere in un mucchio, abiti confezionati che staranno bene tanto a Pietro che a Paolo perchè non hanno la forma di nessuno dei due. Ma un empirismo degno di questo nome, un empirismo che lavora soltanto su misura, si vede obbligato, per ogni nuovo oggetto che studia, di compiere uno sforzo assolutamente nuovo. Egli taglia per l'oggetto un concetto appropriato a quell'oggetto solo, e a fatica si può dire che sia un concetto, giacchè non s'applica che a questa cosa sola. Esso non procede con le combinazioni d'idee che si trovano già in commercio, ad esempio unità e molteplicità, ma la rappresentazione verso la quale ci conduce è al contrario una rappresentazione unica, semplice, e una volta fatta si capisce benissimo perchè si può metterla nei quadri unità, molteplicità ecc. che son tutti più larghi di lei. Infine la filosofia così definita non consiste nello sceglier dei concetti e nel prender partito per una

scuola, ma nel cercare un'intuizione unica da cui si ridiscende ai diversi concetti, perchè ci siam posti al disopra delle divisioni delle scuole.

Che la personalità abbia dell'unità è certo, ma una affermazione simile non m'insegna niente sulla natura straordinaria di questa unità ch'è la persona. Che il nostro io sia molteplice l'accordo anch'io, ma si tratta di una molteplicità di cui bisogna ben riconoscere che non ha nulla di comune con nessun'altra. Ciò che importa davvero alla filosofia, è di sapere *quale* unità, *quale* molteplicità, *quale* realtà superiore all'uno e al multiplo astratti è l'unità molteplice della persona. Ed essa non lo saprà che se riafferri per mezzo dell'io l'intuizione semplice dell'io. Allora, secondo la china che sceglierà per ridiscender da questa cima, farà capo all'unità o alla molteplicità, o a uno qualunque dei concetti coi quali si tenta di definire la vita mobile della persona. Ma, ripeto, nessuna mescolanza di questi concetti fra loro darà niente che somigli alla persona che dura.

Presentatemi un cono solido e io vedo senza fatica come si restringa verso la cima e tenda a confondersi con un punto matematico, e così pure come si allarghi verso la base in un cerchio indefinitamente crescente. Ma nè il punto, nè il cer-

l'uno

chio, nè la sovrapposizione dei due sopra un piano non mi daranno la più piccola idea di un cono. Così per la molteplicità e l'unità della vita psicologica, così per lo Zero e l'Infinito verso i quali l'empirismo e il razionalismo conducono la personalità.

I concetti, come mostreremo altrove, vanno ordinariamente per coppie e rappresentano i due contrari. Non c'è realtà concreta sulla quale non si possan prendere insieme due vedute opposte e che non si possa sottomettere, per conseguenza, ai due concetti antagonisti. Da ciò vengono una tesi e un'antitesi che invano si cercherebbe di riconciliare logicamente, per la ragione semplicissima, che con dei concetti o punti di vista non si farà mai una cosa. Ma dall'oggetto, afferrato coll'intuizione, si passa senza fatica, in molti casi, ai due concetti contrari; e siccome allora si vede venir fuori dalla realtà la tesi e l'antitesi, si afferra nello stesso tempo come questa tesi e questa antitesi si oppongono e come si riconciliano.

È vero che per ottenere questo bisogna rovesciare il lavoro abituale dell'intelligenza. *Pensare* consiste ordinariamente nell'andare dai concetti alle cose e non dalle cose ai concetti. Conoscere una realtà, è, nel senso usuale della parola « cono-

scere », prendere dei concetti già fatti, dosarli e combinarli insieme finchè si ottiene un equivalente pratico del reale. Ma non bisogna dimenticare che il lavoro normale dell' intelligenza è ben lungi dall' essere un lavoro disinteressato.

Noi non miriamo, in generale, a conoscere per conoscere, ma a conoscere per prendere un partito, per trarre un profitto, infine per soddisfare un interesse. Noi cerchiamo fino a qual punto l' oggetto da conoscere è *questo* o *quello*, in qual genere noto rientra, e quale specie di azione o d' attitudine dovrebbe suggerirci. Queste diverse azioni e attitudini possibili sono altrettante *direzioni concettuali* del nostro pensiero, determinate una volta per tutte; non c' è che da seguirle: precisamente in questo consiste l' applicazione dei concetti alle cose. Provare un concetto a un oggetto significa chiedere all' oggetto ciò che dobbiamo far di lui e ciò che può fare per noi. Appiccicare sopra un oggetto l' etichetta di un concetto significa indicare in termini precisi il genere d' azione o d' attitudine che l' oggetto dovrà suggerirci. Ogni conoscenza propriamente detta è dunque orientata in una certa direzione o presa da un certo punto di vista. È bensì vero che il nostro interesse è spesso complesso, e per questo ci ac-

cade di orientare in parecchie direzioni successive la nostra conoscenza dello stesso oggetto e di fare variare su di lui i punti di vista. In ciò consiste, nel senso abituale di queste parole, una conoscenza « larga » e « comprensiva » dell'oggetto: l'oggetto allora è ricondotto non già a un concetto unico ma a parecchi concetti ai quali si suppone che « partecipi ». Come partecipa di tutti questi concetti allo stesso tempo? Questa è una questione che riguarda soltanto la pratica e che non ci dobbiamo porre. È dunque naturale e legittimo che procediamo, nella vita di tutti i giorni, sovrapponendo e mescolando i concetti: da ciò non nasce nessuna difficoltà filosofica poichè, per tacita convenzione, ci asteniamo dal filosofare. Ma trasportare questo *modus operandi* alla filosofia, e andare, anche qui, dai concetti alla cosa; utilizzare, per la conoscenza disinteressata d'un oggetto che si vuol raggiungere in sè stesso, un modo di conoscere che s'ispira a un determinato interesse e che consiste, per definizione, in una veduta presa esternamente sull'oggetto, significa camminare contrariamente allo scopo che ci si propone, significa condannare la filosofia all'eterno bisticciar delle scuole, significa mettere la contraddizione nel cuore dell'oggetto e del metodo.

O la filosofia non è possibile e ogni conoscenza delle cose è una conoscenza pratica orientata verso il profitto che vogliamo trarne, oppure filosofare consiste nel porsi nell'oggetto stesso con uno sforzo d'intuizione.

Ma, per comprendere la natura di questa intuizione, per determinare esattamente dove finisce l'intuizione e dove comincia l'analisi, bisogna tornare a ciò che s'è detto sopra dello scorrere della durata.

Si osservi che i concetti o schemi, ai quali fa capo l'analisi, hanno per carattere essenziale d'essere immobili mentre si stanno considerando. Io ho isolato dal tutto della vita interna quell'entità psicologica che chiamo una sensazione semplice. Fintanto che la studio suppongo che resti ciò ch'è. Se ci trovassi qualche cambiamento direi che non è una sensazione unica, ma parecchie sensazioni successive, e allora trasporterei l'immobilità, attribuita prima alla sensazione d'insieme, a ciascuna di queste sensazioni successive. In ogni modo potrei, spingendo abbastanza lontano l'analisi, arrivare a degli elementi che riterrei immutabili. Qui, e soltanto qui, troverei la solida base d'operazione di cui ha bisogno la scienza per il suo proprio sviluppo.

Eppure non c'è stato d'animo, per quanto semplice sia, che non cambi ogni istante, poichè non c'è coscienza senza memoria, non c'è continuazione di uno stato presente senza l'aggiunta, al sentimento presente, del ricordo dei momenti passati. In ciò consiste la durata. La durata interna è la vita continua di una memoria che prolunga il passato nel presente, sia che il presente racchiuda distintamente l'immagine senza cessa più grande del passato, sia piuttosto che testimoni, col suo continuo cambiamento di qualità, del carico sempre più pesante che ci si trascina dietro invecchiando. Senza questa sopravvivenza del passato nel presente non ci sarebbe durata ma soltanto istantaneità.

È vero che se mi rimproverano di sottrarre lo stato psicologico alla durata per il solo fatto che l'analizzo, mi difendo col dire che ciascuno di questi stati psicologici elementari occupa ancora del tempo. « La mia analisi — dirò — risolve, sì, la vita interiore in stati di cui ciascuno è omogeneo con sè stesso; soltanto, poichè l'omogeneità si estende a un numero determinato di minuti o di secondi, lo stato psicologico elementare, per quanto non cambi, non smette di durare ».

Ma chi non vede che il numero determinato

di minuti e di secondi che attribuisco allo stato psicologico elementare, ha appena il valore di un segno destinato a ricordarmi che lo stato psicologico, supposto omogeneo, è in realtà uno stato che cambia e che dura? Lo stato, preso in sè stesso, è un perpetuo divenire. Io ho estratto da questo divenire una certa media di qualità che ho supposto invariabile: e così ho costituito uno stato stabile e, appunto per questo, schematico. D'altra parte ne ho estratto il divenire in generale, il divenire che non è divenire più di questo che di quest'altro, ed ho chiamato ciò il *tempo* che occupa questo stato. Guardandovi da vicino vedrei che questo tempo astratto è per me altrettanto immobile che lo stato che vi localizzo, che non potrebbe scorrere che cambiando continuamente di qualità, e che, s'è senza qualità, semplice palcoscenico del cambiamento, diventa anch'esso un mezzo immobile. Vedrei che l'ipotesi di questo tempo omogeneo è semplicemente destinata a facilitare il confronto fra le diverse durate concrete, a permetterci di contare delle simultaneità e di misurare uno scorrimento di durata rispetto a un altro. E finalmente comprenderei che, unendo alla rappresentazione di uno stato psicologico elementare l'indicazione di un numero determinato di

minuti e di secondi, mi limito a ricordare che lo stato è stato staccato da un io che dura e a segnare il posto in cui bisognerebbe rimetterlo in moto per ricondurlo, da semplice schema ch'è diventato, alla forma concreta che aveva prima. Ma io dimentico tutto ciò non sapendo cosa farne nell'analisi.

Vale a dire che l'analisi opera sempre sull'immobile, mentre l'intuizione si pone nella mobilità, o, che è lo stesso, nella durata. Questa è la linea di confine ben netta fra l'intuizione e l'analisi. Il reale, il vissuto, il concreto si riconosce per il fatto ch'è la variabilità in persona. L'elemento si riconosce alla sua invariabilità. Ed è invariabile per definizione, essendo uno schema, una ricostruzione semplificata, spesso un semplice simbolo, in ogni caso una veduta presa sulla realtà che scorre.

Ma l'errore consiste nel credere che con questi schemi si può ricomporre il reale. Non si ripeterà mai abbastanza: dall'intuizione si può passare all'analisi, ma non dall'analisi all'intuizione.

Con della variabilità io farò tante variazioni, tante qualità o modificazioni che mi piacerà, perchè si tratta di tante viste immobili prese dall'analisi sulla mobilità data all'intuizione. Ma queste modificazioni messe una dopo l'altra non produr-

ranno niente che somigli alla variabilità, perchè quelle non eran parti ma elementi, il che è tutt'altra cosa.

Consideriamo, per esempio, la variabilità più vicina all'omogeneità: il moto nello spazio. Io posso, lungo questo movimento, rappresentarmi delle possibili fermate e chiamo ciò le posizioni del mobile o i punti per i quali passa il mobile. Ma con le posizioni, fossero anche in numero infinito, non farò mai del movimento. Non son parti del movimento; ma vedute prese su di lui: non sono, si potrebbe dire, che delle supposizioni di fermata. Il mobile non è mai, realmente, in nessuno dei punti; tutt'al più si può dire che vi passa. Ma il passaggio, ch'è un movimento, non ha niente di comune con una fermata, ch'è immobilità. Un movimento non si può mettere sopra una immobilità perchè allora coinciderebbe con essa, il che sarebbe contraddittorio. I punti non sono *nel* movimento, come delle parti, e neppure *sotto* il movimento, come luoghi del mobile. Essi sono semplicemente proiettati da noi sotto al moto, come tanti luoghi in cui sarebbe, se si fermasse, un mobile che per ipotesi non si ferma. Non vi son dunque, per parlare propriamente, delle posizioni ma delle supposizioni, delle vedute o dei punti di

vista dello spirito. Come si potrebbe costruire una cosa con dei punti di vista?

Eppure noi cerchiamo di far ciò ogni volta che ragioniamo sul movimento e sul tempo al quale il movimento serve di rappresentazione. Per una illusione radicata profondamente nel nostro spirito, non potendo fare a meno di considerare l'analisi equivalente all'intuizione, cominciamo a distinguere, lungo il movimento, un certo numero di fermate possibili o di punti, di cui facciamo, *bon gré mal gré*, delle parti del moto. Dinanzi alla nostra impotenza a ricomporre il moto con questi punti noi intercaliamo altri punti, credendo di stringer più da presso ciò che v'è di mobilità nel movimento. Poi, siccome la mobilità ci sfugge sempre, sostituiamo a un numero finito e determinato di punti un numero « indefinitamente crescente » — tentando così; ma invano, di contraffare, col moto del nostro pensiero che continua indefinitamente l'addizione di punti, il moto reale e indiviso del mobile. Finalmente noi diciamo che il moto si compone di punti ma che comprende, inoltre, il passaggio oscuro e misterioso da una posizione alla posizione seguente, come se tutta l'oscurità non venisse dall'aver supposto l'immobilità più chiara che la mobilità, la fermata ante-

riore al movimento! Come se il mistero non dipendesse dal fatto che si pretende andar dalle fermate al movimento per via di composizione, il che è impossibile, mentre è facile passare, per semplice degradazione, dal moto al rallentamento e all'immobilità! Bisogna avvezzarsi a veder nel movimento ciò che v'è di più semplice e chiaro, essendo l'immobilità il limite estremo del rallentamento del moto, limite forse soltanto pensato e non mai realizzato nella natura. Voi avete cercato il senso del poema nella forma delle lettere che lo compongono, avete creduto che considerando un numero crescente di lettere stringereste il senso che sempre sfugge, e finalmente, disperati, vedendo che il cercare una parte del senso in ciascuna lettera non serviva a nulla, avete supposto che fra ogni lettera e la seguente si nascondesse il frammento cercato del senso misterioso! Ma le lettere, diciamolo ancora una volta, non son parti della cosa, sono elementi del simbolo. Le posizioni del mobile, ripetiamolo, non sono parti del moto: son punti dello spazio che si suppone sottintendano il moto. Questo spazio immobile e moto, semplicemente conosciuto, mai percepito, ha appena il valore di un simbolo. Come fabbricherete la realtà manipolando dei simboli?

Ma il simbolo risponde, in questo caso, alle abitudini più inveterate del nostro pensiero. Di solito noi ci installiamo nell'immobilità in cui troviamo un punto d'appoggio per la pratica e pretendiamo ricomporre con essa la mobilità. Così non otteniamo che una imitazione goffa, una contraffazione del moto reale, ma questa imitazione ci serve molto più, nella vita pratica, che non ci servirebbe l'intuizione della cosa stessa. Ora il nostro spirito ha una tendenza irresistibile a considerare come più chiara l'idea che gli serve più spesso, e per questo l'immobilità gli sembra più chiara della mobilità, e la fermata anteriore al movimento.

Da ciò vengono le difficoltà che il problema del moto ha fatto nascere fin dalla più remota antichità. Esse derivan sempre dal fatto che si vuol andare dallo spazio al moto, dalla traiettoria al tragitto, dalle posizioni immobili alla mobilità e passar dall'uno all'altro per via di composizione. Ma il movimento è anteriore all'immobilità, e fra le posizioni e una traslazione non c'è il rapporto delle parti a un tutto, ma quello della diversità dei punti di vista possibili all'indivisibilità reale dell'oggetto.

Molti altri problemi son nati dalla stessa illusione. Ciò che i punti immobili sono al movimento

di un mobile, i concetti di qualità diverse sono al cambiamento qualitativo di un oggetto. I vari concetti nei quali si risolve una variazione son dunque tante visioni stabili dell'instabilità del reale. Pensare un oggetto, nel senso usuale della parola « pensare », significa prendere una o parecchie di queste vedute immobili sulla sua mobilità. È, insomma, domandare di tanto in tanto dov'è, per sapere ciò che se ne potrebbe fare. Niente di più legittimo, del resto, di questa maniera di procedere, finchè si tratta soltanto di una conoscenza pratica della realtà. La conoscenza, in quanto orientata verso la pratica, non ha che da enumerare le principali attitudini possibili della cosa verso di noi, come pure le nostre migliori attitudini possibili verso di lei. Questo è l'ufficio ordinario dei concetti bell'e fatti, di quelle stazioni che disseminiamo lungo il tragitto del divenire. Ma volere con essi penetrare la natura intima delle cose significa applicare alla mobilità del reale un metodo ch'è fatto per dare dei punti di vista immobili su di essa; significa dimenticare che se la metafisica è possibile non può essere altro che uno sforzo penoso, perfin doloroso, per risalire la china naturale del lavoro del pensiero; per mettersi subito, per una specie di dilatazione intellettuale,

nella cosa che si studia; infine per andare dalla realtà ai concetti e non dai concetti alla realtà. C'è da meravigliarsi che i filosofi vedano tanto spesso fuggire davanti ad essi l'oggetto che pretendono stringere, come dei ragazzi che vorrebbero, chiudendo la mano, acchiappare il fumo? Così si perpetuano molte dispute fra le scuole, e ciascuna rimprovera alle altre d'aver lasciato fuggire la realtà.

Ma se la metafisica deve procedere per intuizione, se l'intuizione ha per oggetto la mobilità della durata, e se la durata è d'essenza psicologica, non corriamo il rischio di rinchiudere il filosofo nella contemplazione esclusiva di sè stesso? La filosofia non consisterà semplicemente nel guardarsi vivere, « come un pastore assopito guarda scorrer l'acqua »? Parlar così sarebbe tornare all'errore che abbiamo additato continuamente fin dal principio di questo studio; sarebbe un riconoscere la singolare natura della durata, e nello stesso tempo il carattere essenzialmente attivo, direi quasi violento, dell'intuizione metafisica; sarebbe un non vedere che soltanto il metodo di cui parliamo permette di sorpassare tanto l'idealismo che il realismo, d'affermare l'esistenza di oggetti inferiori e superiori a noi, benchè, in un

certo senso, interiori a noi, di farli coesistere insieme senza difficoltà, di dissipare progressivamente le oscurità che l'analisi accumula intorno a tutti i grandi problemi. Senza mettersi qui a studiare questi differenti punti, limitiamoci a mostrare come l'intuizione di cui parliamo non è un atto unico, ma una serie indefinita di atti, tutti, senza dubbio, del medesimo genere, ma ciascuno di una specie particolare, e come questa diversità di atti corrisponde a tutti i gradi dell'essere.

Se io cerco d'*analizzare* la durata, cioè di risolverla in concetti bell' e fatti, sono obbligato, per la natura stessa del concetto e dell'analisi, di prendere sulla *durata in generale* due vedute opposte colle quali, dopo, pretenderò di ricomporla. Questa combinazione, che ha, del resto, qualcosa di miracoloso, poichè non si capisce come due contrari riescano a ricongiungersi, non potrà presentare nè una diversità di gradi, nè una varietà di forme; come tutti i miracoli o è o non è. Dirò, per esempio, che da una parte c'è una *molteplicità* di stati di coscienza successivi e d'altra parte una *unità* che li lega insieme. La durata sarà la « sintesi » di questa unità e di questa molteplicità: operazione misteriosa, che si compie nelle tenebre e in cui non si vede, ripeto, come potrebbe

avere sfumature o gradi. In questa ipotesi non c'è e non ci può essere che una durata unica, quella in cui opera abitualmente la nostra coscienza. Per fissar le idee, se prendiamo la durata sotto l'aspetto semplice di un movimento che si compie nello spazio, e cerchiamo di ridurre a concetti il movimento considerato come rappresentativo del tempo, avremo da una parte un numero grande quanto si vuole di punti della traiettoria, e dall'altra una unità astratta che li riunisce, come un filo che tiene insieme le perle di una collana. Fra questa molteplicità astratta e questa unità astratta la combinazione, una volta posta come possibile, è una cosa singolare nella quale non troveremo più sfumature di quel che troviamo, in aritmetica, in una addizione di numeri dati. Ma se, invece di voler analizzare la durata (cioè, in fondo, farne la sintesi con dei concetti) ci s'installa subito in essa con uno sforzo d'intuizione, si ha il sentimento di una certa *tensione* ben determinata, di cui la stessa determinazione appare come una scelta fra una infinità di durate possibili. Allora scorgiamo tante durate quante vogliamo, tutte molto differenti tra loro, benchè ciascuna di esse, ridotta a concetti, cioè riguardata esternamente dai due punti di vista opposti, si riconduca sempre alla mede-

sima combinazione indefinibile del molteplice e dell'uno.

Esprimiamo la stessa idea con più precisione. Se considero la durata come una molteplicità di momenti legati gli uni agli altri da una unità che li traverserebbe come un filo, questi momenti, per quanto corta sia la durata scelta, sono in numero illimitato. Io posso supporli vicini quanto mi piace; ci saranno sempre, fra questi punti matematici, altri punti matematici e così di seguito all'infinito. Considerata dal lato molteplicità, la durata svanisce in un polverio di momenti di cui nessuno dura, essendo ognuno istantaneo. E d'altra parte se considero l'unità che lega insieme i momenti, neppure allora può durare, poichè, per ipotesi, tutto ciò che v'è di mutevole e di propriamente durevole nella durata è stato messo dalla parte della molteplicità dei momenti. Questa unità, a misura che ne approfondirò l'essenza, mi apparirà dunque come un sostrato immobile di ciò che si muove, come una non so quale essenza intemporale di ciò che si muove; ciò ch'io chiamerei l'eternità — eternità di morte, poichè non è altra cosa che il moto vuotato dalla mobilità che ne costituiva la vita. Esaminando da vicino le opinioni delle scuole antagoniste ri-

guardo alla durata, si vedrebbe che differiscono semplicemente per il fatto ch'esse attribuiscono, all'uno o all'altro di questi due concetti, un'importanza capitale. Le une prendono il punto di vista del molteplice, erigono in realtà concreta i momenti distinti di un tempo ch'esse hanno, per così dire, polverizzato; e tengono per molto più artificiale l'unità che dei granelli fa una polvere. Le altre, al contrario, erigono l'unità della durata in realtà concreta, e si mettono nell'eterno, ma siccome la loro eternità resta astratta poichè è vuota, siccome è l'eternità di un concetto che esclude da sè, per ipotesi, il concetto opposto, non si vede come questa eternità lascerebbe coesistere con sè una molteplicità indefinita di momenti. Nella prima ipotesi si ha un mondo sospeso in aria, che dovrebbe finire e ricominciare da sè ogni momento. Nella seconda abbiamo un Infinito di eternità astratta e non si capisce perchè non resta involupato in sè stesso e come lascia coesistere le cose con sè. Ma, nei due casi, e qualunque sia quella delle due metafisiche di cui s'è infilato la strada, il tempo appare dal punto di vista psicologico come una mescolanza di due astrazioni che non comportano nè gradi nè sfumature. In un sistema come nell'altro non c'è che una du-

rata unica che trascina tutto con sè, fiume senza fondo nè rive, che scorre con una forza indeterminata in una direzione che non si può definire. Ed è un fiume e scorre soltanto perchè la realtà ottiene dalle due dottrine questo sacrificio, profittando d'una distrazione della loro logica. Appena tornano in sè, esse fanno apprendere questo fluire sia in un'immensa distesa solida, sia in un'infinità di aghi cristallizzati, ma sempre in una *cosa* che partecipa necessariamente dell'immobilità d'un *punto di vista*.

Ben altrimenti accade se c'installiamo di un colpo, con uno sforzo d'intuizione, nel fluire concreto della durata. Allora non troveremo di certo nessuna ragione logica di porre delle durate molteplici e diverse. Potrebbe darsi, a rigore, che non esistesse altra durata fuor che la nostra, come ci potrebbe essere al mondo un colore solo, ad esempio l'arancione. Ma come una coscienza a base di colore, che simpatizzasse interiormente con l'arancione invece di percepirlo esteriormente, si sentirebbe presa fra il rosso e il giallo, presentando forse, sotto quest'ultimo colore, tutto uno spettro nel quale si prolunghi naturalmente la continuità che va dal rosso al giallo, così l'intuizione della nostra durata, ben lungi da lasciarci sospesi

nel vuoto come farebbe la pura analisi, ci mette in contatto con tutta una continuità di durate che dobbiamo tentar di seguire, sia verso il basso sia verso l'alto: nei due casi possiamo dilatarci indefinitamente, con uno sforzo sempre più violento; nei due casi trascendiamo noi stessi. Nel primo andiamo verso una durata sempre più sparpagliata, i cui palpiti, più rapidi dei nostri, dividendo la nostra sensazione semplice, ne diluiscono la qualità in quantità: al limite sarebbe il puro omogeneo, la pura *ripetizione*, colla quale definiremo la materialità. Andando nell'altro senso, andiamo a una durata che si tende, si serra, si intensifica sempre più: al limite sarebbe l'eternità. Non più l'eternità concettuale, ch'è eternità di morte, ma una eternità di vita. Eternità vivente e per conseguenza anche mobile, in cui la nostra propria durata si ritroverebbe come le vibrazioni nella luce, e che sarebbe la raccolta di ogni durata come la materialità n'è lo sparpagliamento. L'intuizione si muove fra questi due limiti estremi e questo movimento è la stessa metafisica.

*
* *

Qui non possiamo percorrere le diverse tappe di questo movimento, ma dopo aver presentata

una veduta generale del metodo e averne fatta una prima applicazione, non sarà forse inutile formulare, nei termini più precisi che sarà possibile, i principii sui quali riposa. La maggior parte delle proposizioni che stiamo per enunciare hanno già avuto un principio di prova nel presente lavoro e speriamo di poterle dimostrare più completamente quando tratteremo altri problemi.

I. *C'è una realtà esterna e nonostante data immediatamente al nostro spirito.* Su questo punto il senso comune ha ragione contro l'idealismo e il realismo dei filosofi.

II. Questa realtà è mobilità. Non esistono *cose* fatte ma soltanto cose che si fanno, non *stati* che si mantengono ma stati che cambiano. Il riposo è sempre apparente, o piuttosto relativo. La coscienza che abbiamo della nostra propria persona, nel suo continuo fluire, c'introduce nell'interno di una realtà sul cui modello dobbiamo rappresentarci le altre. *Ogni realtà, dunque, è tendenza, se conveniamo di chiamar tendenza un cambiamento di direzione allo stato nascente.*

III. Il nostro spirito, che cerca dei punti d'appoggio solidi, ha per ufficio principale, nel corso ordinario della vita, di rappresentarsi degli *stati* e delle *cose*. Egli prende di tanto in tanto delle

vedute quasi istantanee sulla mobilità indivisa del reale, e ottiene così delle *sensazioni* e delle *idee*. Con ciò egli sostituisce al continuo il discontinuo, alla mobilità la stabilità, alla tendenza in via di cambiamento i punti fissi che segnano una direzione del cambiamento e della tendenza. Questa sostituzione è necessaria al senso comune, al linguaggio, alla vita pratica ed anche, in una certa misura che tenteremo di determinare, alla scienza positiva. La nostra intelligenza, quando segue la sua china naturale, procede da una parte per percezioni solide e dall'altra per concezioni stabili. Essa parte dall'immobile e non concepisce e non esprime il movimento che in funzione dell'immobilità. Essa s'installa nei concetti bell'e fatti, e si sforza di prendervi, come in una rete, qualcosa della realtà che passa. Non già, senza dubbio, per ottenere una conoscenza interiore e metafisica del reale, ma semplicemente per servirsene, essendo ogni concetto (e anche ogni sensazione) una *questione pratica* che la nostra attività pone alla realtà e alla quale la realtà risponde, come conviene in affari, con un sì o con un no. Ma, con ciò, essa lascia sfuggire dal reale ciò che n'è la stessa essenza.

IV. Le difficoltà inerenti alla metafisica, le an-

tinomie che fa sorgere, le contraddizioni in cui cade, la divisione in scuole antagoniste e le opposizioni irriducibili fra i sistemi, vengono in gran parte dal fatto che noi applichiamo alla conoscenza disinteressata del reale i metodi di cui ci serviamo correntemente per uno scopo di utilità pratica — derivano dal fatto che noi ci installiamo nell' immobile per spiare il mobile al passaggio, invece di rimetterci nel mobile per traversare con lui le posizioni immobili — derivano dal fatto che noi pretendiamo ricostituire la realtà, ch'è tendenza e per conseguenza mobilità, colle percezioni e i concetti che hanno la funzione di renderla immobile. Con delle fermate, per quanto numerose siano, non si farà mai della mobilità; mentre che, data la mobilità, si può, per via di diminuzione, trarne col pensiero quante fermate si vuole. In altre parole *si comprende che dei concetti fissi possano essere estratti dal nostro pensiero dalla realtà mobile; ma non c'è modo di ricostituire, colla fissità dei concetti, la mobilità del reale.* Nonostante ciò il dogmatismo, in quanto costruttore di sistemi, ha sempre tentato questa ricostituzione.

V. Doveva fallire per forza, ed è questa impotenza, soltanto questa impotenza, che constatano le dottrine scettiche, idealiste, e criticiste, tutte

quelle, insomma, che negano alla nostra intelligenza di poter raggiungere l'assoluto. Ma dal fatto che non riusciamo a ricostituire la realtà vivente con dei concetti rigidi e bell'e fatti, non ne viene che non possiamo afferrarla in qualche altro modo. *Le dimostrazioni che sono state date della relatività della nostra conoscenza hanno un vizio originale: esse suppongono, come il dogmatismo che combattono, che ogni conoscenza debba partire necessariamente da concetti dai contorni ben fissi per stringer con essi la realtà che scorre.*

VI. Ma la verità è che la nostra intelligenza può seguire il cammino inverso. Essa può installarsi nella realtà mobile, adottarne la direzione mutevole senza posa, e finalmente afferrarla per mezzo di quella *simpatia intellettuale* che si chiama intuizione. Ciò è d'un'estrema difficoltà. Bisogna che lo spirito si faccia violenza, che rovesci il senso dell'operazione colla quale pensa abitualmente, che rivolti o piuttosto rifonda senza cessa tutte le sue categorie. Ma egli otterrà così dei concetti fluidi, capaci di seguire la realtà in tutte le sue sinuosità e di adottare il movimento stesso della vita interiore delle cose. Soltanto così si costituirà una filosofia progressiva, liberata dalle dispute che si fanno tra le scuole, capace di risol-

vere naturalmente i problemi perchè si sarà sbarazzata dei termini artificiali in funzione dei quali son posti i problemi. *Filosofare consiste nell'invertire la direzione abituale del lavoro del pensiero.*

VII. Questa inversione non è stata mai praticata in modo metodico; ma una storia profonda del pensiero umano mostrerebbe che le dobbiamo tutto ciò che s'è fatto di più grande nelle scienze, e così pure ciò che v'è di più vitale in metafisica. Il metodo d'investigazione più potente di cui dispone lo spirito umano, l'analisi infinitesimale, è nato da questa inversione. La matematica moderna è precisamente uno sforzo per sostituire al *già fatto* ciò *che si fa*, per seguire il generarsi delle grandezze, per afferrare il moto, non più dal di fuori e nel suo risultato messo in mostra, ma dal di dentro e nella sua tendenza a cambiare, infine per adottare la continuità mobile del disegno delle cose. È vero che ad essa basta il disegno, non essendo che la scienza delle grandezze; è vero che non ha potuto ottenere le sue applicazioni meravigliose che coll'invenzione di certi simboli, e che se l'intuizione di cui abbiamo parlato ora è all'origine dell'invenzione, soltanto il simbolo interviene nell'applicazione. Ma la metafisica, che non mira a nessuna applicazione, potrà e più

spesso dovrà astenersi dal convertire l'intuizione in simbolo. Dispensata dall'obbligo di giungere a risultati praticamente utilizzabili, essa ingrandirà indefinitamente il dominio delle sue investigazioni, e ciò che perde, rispetto alla scienza, in utilità e rigore, lo riguadagnerà in portata e in estensione. Se la matematica non è che la scienza delle grandezze, se i processi matematici non s'applicano che a delle quantità, non bisogna dimenticare che la quantità è sempre della qualità allo stato nascente: ne è, per così dire, il caso limite. È dunque naturale che la metafisica adotti per estenderla a tutte le qualità, cioè alla realtà in generale, l'idea generatrice della nostra matematica. Con questo però non s'incammina verso quella chimera della filosofia moderna ch'è la matematica universale. Al contrario più strada farà e più oggetti incontrerà intraducibili in simboli. Ma essa avrà almeno cominciato col prender contatto con la continuità e la mobilità del reale dove questo contatto è più meravigliosamente utilizzabile. Essa si sarà contemplata in uno specchio che le rimanda un'immagine senza dubbio rimpiccolita, ma anche luminosissima di per sè stessa. Essa avrà visto con una superiore chiarezza ciò che i processi matematici prendono in prestito

alla realtà concreta, e continuerà nel senso della realtà concreta, e non in quello dei processi matematici. Diciamo dunque, attenuando anticipatamente quel che la formula può avere insieme di troppo modesto e di troppo pretensioso, che *l'oggetto della metafisica è di operare delle differenziazioni e delle integrazioni qualitative.*

VIII. Ciò che ha fatto perder di vista quest' oggetto, e ciò che ha ingannato la scienza medesima sui processi ch' essa adopra, è che l' intuizione, una volta presa, deve trovare un modo d' espressione e d' applicazione che sia conforme alle abitudini del nostro pensiero e che ci fornisca, in concetti ben delineati i punti d' appoggio solidi di cui abbiamo un sì gran bisogno. Questa è la condizione di ciò che si chiama rigore, precisione e anche estensione indefinita di un metodo generale a dei casi particolari. Ora questa estensione e questo lavoro di perfezionamento logico si possono proseguire per dei secoli interi, mentre l' atto generatore del metodo non dura che un istante. Per questo noi prendiamo tanto spesso l' apparato logico della scienza per la scienza stessa (1), dimen-

(1) Su questo punto, come su parecchie altre questioni trattate nel presente scritto, si vedano i bei lavori di Le

ticando l'intuizione metafisica da cui tutto il resto è uscito.

Dalla dimenticanza di questa intuizione procede tutto ciò che è stato detto dai filosofi, e dagli stessi scienziati, sulla « relatività » della conoscenza scientifica. *La conoscenza simbolica per concetti preesistenti, che va dal fisso al mobile, è relativa, ma non già la conoscenza intuitiva che s' installa nel mobile e adotta la vita stessa delle cose.* Questa intuizione raggiunge l' assoluto.

La scienza e la metafisica si ricongiungono dunque nell' intuizione. Una filosofia veramente intuitiva realizzerebbe l' unione tanto desiderata della metafisica e della scienza. Nel tempo stesso che costituirebbe la metafisica in scienza positiva — voglio dire progressiva e indefinitamente perfeffibile — essa condurrebbe le scienze positive propriamente dette a prender coscienza della loro vera portata, spesso molto superiore a quella che s' immaginano loro stesse. Essa metterebbe più scienza nella metafisica e più metafisica nella scienza, e avrebbe per risultato di ristabilire la continuità fra le intuizioni che le diverse scienze

Roy, Vincent e Wilbois, apparsi nella *Revue de Metaphysique et de Morale*.

positive hanno ottenuto di tanto in tanto nel corso della loro storia, e che non hanno ottenuto che a colpi di genio.

IX. Che non ci siano due modi differenti di conoscere a fondo le cose, che le diverse scienze abbiano le loro radici nella metafisica, lo pensarono in generale gli antichi filosofi e in questo non sbagliarono. Il loro errore consistè nell'ispirarsi sempre alla credenza, così naturale allo spirito umano, che una variazione non può esprimere e svolgere che delle invariabilità. Da ciò risultava che l'Azione era una Contemplazione affievolita, la durata un'immagine ingannatrice e mobile dell'eternità immobile, l'Anima una caduta dell'Idea. Tutta questa filosofia che comincia da Platone per finire a Plotino è lo sviluppo di un principio che noi formuleremmo così: « C'è di più nell'immobile che nel mobile, e si passa dallo stabile all'instabile per semplice diminuzione ». Ora la verità è il contrario.

La scienza moderna data dal giorno in cui si eresse la mobilità in realtà indipendente — data dal giorno in cui Galileo, facendo ruzzolare una pallottola sopra un piano inclinato, prese la ferma risoluzione di studiare questo movimento dall'alto in basso di per sè stesso, in sè stesso, invece

di cercarne il principio nei concetti di *alto* e di *basso*, due immobilità colle quali Aristotele credeva di spiegarne a sufficienza la mobilità. E questo non è un fatto isolato nella storia della scienza — noi riteniamo che parecchie grandi scoperte, di quelle, almeno, che hanno trasformato le scienze positive o ne hanno create delle nuove, sono stati tanti colpi di sonda nella durata pura. Più viva era la realtà toccata, più profondo era stato il colpo di sonda.

Ma la sonda gettata in fondo al mare porta una massa fluida che il sole dissecca ben presto e riduce in granelli di rena solidi e discontinui. E l'intuizione della durata, quando l'esponiamo ai raggi dell'intelletto, si rapprende presto anch'essa in concetti fissi, distinti, immobili. Nella mobilità vivente delle cose l'intelletto si preoccupa di segnare delle stazioni reali o virtuali, nota delle partenze e degli arrivi; è tutto ciò che importa al pensiero dell'uomo in quanto semplicemente umano. Afferrare ciò che accade nell'intervallo è più che umano, ma la filosofia non può esser altro che uno sforzo per trascendere la condizione umana.

Gli scienziati hanno fermato più spesso il loro sguardo sui concetti che hanno seminato lungo

la strada dell'intuizione e più consideravano questi residui diventati simboli e più attribuivano a ogni scienza un carattere simbolico; e più credevano al carattere simbolico della scienza più lo realizzavano e l'accentuavano, e ben presto non han più fatto differenza, nella scienza positiva, fra il naturale e l'artificiale, fra i dati dell'intuizione immediata e l'immenso lavoro d'analisi che l'intelletto fa intorno all'intuizione, e così han preparato la via a una dottrina che afferma la relatività di tutte le nostre conoscenze.

Ma anche la metafisica ci ha avuto parte.

Sarebbe stato possibile che i maestri della filosofia moderna che sono stati, nello stesso tempo, metafisici e rinnovatori della scienza, non avessero avuto il sentimento della continuità mobile del reale? Come non si sarebbero posti in ciò che chiamiamo la durata concreta? L'hanno fatto più che non l'abbian creduto, e soprattutto più che non l'abbian detto. Se ci si sforza di ricollegare con dei tratti continui le intuizioni intorno alle quali si sono organizzati i sistemi, si trova, accanto a parecchie altre linee convergenti, o divergenti, una direzione ben determinata di pensiero e di sentimento. Per usare ancora una volta il linguaggio platonico, diremo, spogliando le parole del

loro senso psicologico e chiamando Idea una certa *sicurezza di facile intelligibilità* e Anima una certa *inquietezza di vita*, che una corrente invisibile porta la filosofia moderna a inalzare l'Anima sopra l'Idea. E con ciò tende, come la scienza moderna e anzi di più, ad andare in senso inverso al pensiero antico.

Ma questa metafisica, come questa scienza, ha spiegato intorno alla sua vita profonda un ricco tessuto di simboli, dimenticando qualche volta che, se la scienza ha bisogno di simboli per il suo svolgimento analitico, la principale ragion d'essere della metafisica è di romperla coi simboli. Anche qui l'intelletto ha continuato il suo lavoro di fissazione, divisione e ricostruzione. È vero, bensì, che l'ha continuato in forma assai differente. Senza stare ad insistere su di un punto che ci proponiamo di svolgere altrove, limitiamoci a dire che l'intelletto, il cui ufficio è d'operare su elementi stabili, può cercare la stabilità sia nelle *relazioni*, sia nelle *cose*. In quanto lavora su concetti di relazioni giunge al simbolismo *scientifico*; in quanto opera su concetti di cose giunge al simbolismo *metafisico*. Ma tanto in un caso che nell'altro è lui che accomoda ogni cosa. Volentieri si crederebbe indipendente: piuttosto che ricono-

scere subito ciò che deve all'intuizione profonda della realtà egli corre il rischio che non si veda in tutta la sua opera che un accomodamento artificiale di simboli, in modo che se ci si fermasse alla lettera di ciò che dicono metafisici e scienziati, come pure alla materialità di ciò che fanno, si potrebbe credere che i primi hanno scavato sotto la realtà un tunnel profondo, e che gli altri hanno lanciato sopra ad essa un ponte elegante, ma che il fiume mobile delle cose passa fra queste due opere d'arte senza toccarlo.

Uno dei principali artifici della critica kantiana è consistito nel prendere in parola il metafisico e lo scienziato, nello spingere la metafisica e la scienza fino al limite estremo del simbolismo a cui potrebbero andare, e verso cui s'incamminano da sè, dal momento che l'intelletto rivendica un'indipendenza piena di pericoli. Una volta misconosciuti i legami della scienza e della metafisica con l'intuizione intellettuale, Kant non dura fatica a mostrare che la nostra scienza è tutta relativa e la nostra metafisica tutta artificiale. Siccome ha esasperato l'indipendenza dell'intelletto in un caso e nell'altro, ed ha alleggerito la metafisica e la scienza della intuizione intellettuale che le sosteneva interiormente, la scienza non gli presenta più,

coi suoi rapporti, che una pellicola di forma, e la metafisica, colle sue cose, che una pellicola di materia. C'è da meravigliarsi che la prima, allora, non gli mostrò altro che cornici inquadrare in cornici, e la seconda fantasmi che corrono dietro a fantasmi?

Egli ha assestato colpi così forti alla nostra scienza e alla metafisica che ancora queste non son rinvenute dal loro stordimento. Il nostro spirito si rassegnerebbe volentieri a vedere nella scienza una conoscenza del tutto relativa, e nella metafisica una vuota speculazione, e anche oggi ci sembra che la critica kantiana si applichi a ogni metafisica e ad ogni scienza. In realtà essa si applica soprattutto alla filosofia degli antichi, e così pure alla forma — ancora antica — che i moderni hanno lasciato spesso al loro pensiero. Essa vale contro una metafisica che pretende darci un sistema *unico* e bell' e fatto delle cose, contro una scienza che sarebbe un sistema *unico* di relazioni, e infine contro una scienza e una metafisica che si presentassero colla semplicità architettonica della teoria platonica delle idee o d' un tempio greco. Se la metafisica pretende costituirsi con dei concetti che noi possediamo prima di lei, se consiste in un accomodamento ingegnoso d' idee presi-

stenti che noi utilizziamo come materiali di costruzione per un edificio, infine s'è altra cosa che la costante dilatazione del nostro spirito, lo sforzo sempre rinnovato per trascendere le nostre idee attuali e forse anche la nostra logica semplice, è troppo evidente che diviene artificiale come tutte le opere dell'intelletto puro. E se tutta la scienza è opera d'analisi o di rappresentazione concettuale, se l'esperienza non deve servire che come verificaione d'« idee chiare »; se, invece di partire da intuizioni molteplici, diverse, che s'inseriscono nel moto proprio di ogni realtà ma non si racchiudono sempre le une nelle altre, essa pretende d'essere un'immensa metafisica, un sistema unico di relazioni che imprigiona la totalità del reale in una rete tesa prima, essa diventa una conoscenza puramente relativa all'intelletto umano. Si legga bene la *Critica della Ragion pura* e si vedrà che per Kant la scienza è questa specie di *matematica universale* e la metafisica quel platonismo appena rimaneggiato. Per dire il vero lo stesso sogno d'una matematica universale non è che una sopravvivenza del platonismo. La matematica universale è ciò che diviene il mondo delle idee quando si suppone che l'Idea consiste in una relazione o in una legge, e non più in una cosa.

Kant ha preso come una realtà questo sogno di alcuni filosofi moderni; (1) anzi ha creduto che tutta la conoscenza scientifica non è che un frammento staccato, o piuttosto una pietra preparata della matematica universale. Per questo il compito principale della Critica era di fondare questa matematica, cioè di determinare cosa dev'esser l'intelligenza e ciò che dev'esser l'oggetto perchè una matematica ininterrotta li possa collegare fra loro. E di necessità se ogni possibile esperienza è sicura così d'entrare nei quadri rigidi e già costituiti del nostro intelletto, gli è (a meno di supporre una armonia prestabilita) che il nostro intelletto organizza da sè la natura e vi si ritrova come in uno specchio. Da ciò la possibilità della scienza, che dovrà tutta la sua efficacia alla sua relatività, e l'impossibilità della metafisica, poichè questa non troverà altro da fare che parodiare, con dei fantasmi di cose, il lavoro di accomodamento concettuale che la scienza fa seriamente con dei rapporti. In breve, *tutta la Critica della Ragion pura giunge a stabilire che il platonismo, illegittimo*

(1) Si veda a questo proposito, nei *Philosophische Studien* del Wundt (vol. IX, 1894) un interessantissimo articolo di Radulescu-Motru: *Zur Entwicklung von Kant's Theorie der Naturcausalität*.

se le idee sono delle cose, divien legittimo se le idee son dei rapporti, e che l'idea bell' e fatta, una volta ricondotta così dal cielo sulla terra è proprio, come aveva detto Platone, il fondo comune del pensiero e della natura. Ma tutta la Critica della Ragion pura riposa pure sul postulato che la nostra intelligenza non sa far altro che platonizzare, cioè colare ogni possibile esperienza in forme preesistenti.

Qui è tutta la quistione. Se la conoscenza scientifica è proprio ciò che vuol Kant, c'è una scienza semplice, preformata e anzi preformulata nella natura, come credeva Aristotele; di questa logica immanente alle cose le grandi scoperte non fanno altro che illuminare punto per punto la linea tracciata già prima, come si accende progressivamente, una sera di festa, il cordone di gas che disegnava già i contorni di un monumento. E se la conoscenza metafisica è proprio quella che ha detto Kant, si riduce all'eguale possibilità di due attitudini opposte dello spirito dinanzi a tutti i grandi problemi; le sue manifestazioni son tante opinioni arbitrarie, sempre effimere, tra due soluzioni formulate virtualmente dall'eternità: essa vive e muore d'antinomie. Ma la verità è che nè la scienza dei moderni non presenta questa semplicità unili-

neare, nè la metafisica dei moderni queste opposizioni irriducibili.

La scienza moderna non è nè una nè semplice. Essa riposa, sì, su delle idee che finisce col trovar chiare, ma queste idee si son chiarite progressivamente per l'uso che se ne fa; esse devono la miglior parte della loro luminosità alla luce ch'è loro rimandata, per riflesso, dai fatti e dalle applicazioni a cui hanno condotto, non essendo altro la chiarezza di un concetto, in fondo, che la sicurezza contratta di manipolarlo con profitto. All'origine più d'una di esse ha dovuto sembrare oscura, malamente conciliabile con i concetti già ammessi nella scienza, e vicina all'assurdità. Vale a dire che la scienza non procede per inscatolamento regolare di concetti che siano predestinati a inserirsi con precisione gli uni negli altri. Le idee vere e feconde sono tante prese di contatto con delle correnti di realtà che non convergono necessariamente verso un medesimo punto. È vero che i concetti che le ospitano finiscono sempre, arrotondando gli angoli con uno strofinio reciproco, ad accomodarsi bene o male fra di loro.

D'altra parte la metafisica dei moderni non è fatta di opposizioni talmente radicali che possano giungere a opposizioni irriducibili. Sarebbe senza

dubbio così se non ci fosse nessun mezzo d' accettare, nello stesso tempo e sullo stesso terreno, la tesi e l' antitesi delle antinomie. Ma filosofare consiste precisamente nel porsi, con uno sforzo d' intuizione, nell' interno di questa realtà concreta sulla quale la Critica prende dal di fuori due vedute opposte, la tesi e l' antitesi. Io non potrò mai immaginarmi come si compenetrano il bianco e il nero se non ho visto il grigio, ma comprendo senza fatica, una volta che ho visto il grigio, come si possa guardarlo dal duplice punto di vista del bianco e del nero. Le dottrine che hanno un fondo d' intuizione sfuggono alla critica kantiana, nell' esatta misura in cui sono intuitive; e queste dottrine costituiscono tutta la metafisica, purchè non si prenda la metafisica fissa e morta nelle *tesi*, ma vivente nei *filosofi*. Certo le divergenze fra le scuole, cioè fra i gruppi di discepoli che si son formati intorno a alcuni grandi maestri, colpiscono. Ma sono egualmente profonde tra i maestri? C' è qualcosa che domina la diversità dei sistemi, qualcosa, ripetiamo, di semplice e netto come un colpo di sonda che è andato — sentiamo — a toccare più o meno in giù il fondo di un medesimo oceano, benchè porti ogni volta alla superficie materie differenti. Su queste materie lavorano di solito i di-

scepoli e qui è la parte dell'analisi. E il maestro, in quanto formula, sviluppa e traduce in idee astratte ciò che porta, è di già, in certo modo, un discepolo di sè stesso. Ma l'atto semplice che ha messo in moto l'analisi e che si dissimula dietro questa, emana da una facoltà tutta diversa da quella di analizzare — e sarà, per definizione, l'intuizione.

Diciamolo per concludere: questa facoltà non ha niente di misterioso. Non c'è nessuno fra noi che non abbia avuto occasione di esercitarla in una certa misura. Chiunque ha tentato la composizione letteraria, per esempio, sa bene che quando il soggetto è stato lungamente studiato, e raccolti tutti i documenti, e prese tutte le note, ci vuole, per mettersi al lavoro di composizione, qualcosa di più, uno sforzo, spesso molto penoso, per mettersi tutto a un tratto nel cuore stesso dell'argomento, e per cercare, più profondamente che sia possibile, un'impulsione alla quale dopo non ci sarà che da lasciarsi andare. Questa impulsione, una volta ricevuta, lancia lo spirito in una strada in cui ritrova e le notizie che aveva raccolte e mille altre ancora; si sviluppa e si analizza con termini che non si finirebbe mai di enumerare; più si va e più si scopre; non s'arriva mai a dir tutto; e nonostante, se ci si volta bruscamente verso l'impul-

sione che si sente dietro di sè, per afferrarla, sfugge; perchè non era una cosa, ma una direzione di movimento, e, benchè indefinitamente estendibile, essa è la semplicità in persona. L'intuizione metafisica par che sia qualcosa del medesimo genere. L'insieme delle osservazioni e delle esperienze raccolte dalla scienza positiva corrisponde alle note e ai documenti della composizione letteraria. Giacchè non si ottiene dalla realtà un'intuizione, cioè una simpatia intellettuale con ciò ch'essa ha di più interiore, se non s'è conquistata la sua confidenza con una lunga familiarità delle sue manifestazioni superficiali. E non si tratta semplicemente di assimilare i fatti salienti; bisogna accumularne e fonderne insieme una massa così enorme da esser sicuri, in questa fusione, di neutralizzare le une con le altre tutte le idee preconcelte e premature che gli osservatori han potuto deporre, senza accorgersene, in fondo alle loro osservazioni. Soltanto così si trae fuori la materialità bruta dei fatti conosciuti. Anche nel caso semplice e privilegiato che ci ha servito d'esempio, anche per il contatto diretto del me col me, lo sforzo definitivo d'intuizione distinta sarebbe impossibile per chi non avesse riunito e confrontato insieme un gran numero di analisi psicologiche. I maestri della fi-

losofia moderna eran uomini che s' erano assimilati tutto il materiale della scienza del loro tempo, e l' eclisse parziale della metafisica da un mezzo secolo in qua non ha evidentemente altra causa che la straordinaria difficoltà che prova oggi il filosofo a prender contatto con una scienza divenuta troppo sparpagliata. Ma l' intuizione metafisica, per quanto non vi si possa giungere che a forza di conoscenze materiali, è ben altra cosa che il riassunto o la sintesi di queste conoscenze. Se ne distingue, ripetiamo, come l' impulsione motrice si distingue dal cammino percorso dal mobile, come la tensione della molla si distingue dai movimenti visibili nel pendolo. In questo senso la metafisica non ha niente di comune con una generalizzazione dell' esperienza, e nonostante si potrebbe chiamare *l' esperienza integrale*.

IL METODO DELL'INTUIZIONE

Noi ci esprimiamo necessariamente con delle parole, e pensiamo quasi sempre nello spazio. In altri termini, il linguaggio esige che noi stabiliamo fra le nostre idee le medesime distinzioni nette e precise e la medesima discontinuità che c'è fra gli oggetti materiali. Questa assimilazione è utile nella vita pratica e necessaria nella maggior parte delle scienze. Ma ci si potrebbe chiedere se le difficoltà insormontabili che sollevano certi problemi filosofici non provengono dal fatto che ci si ostina a giustaporre nello spazio i fenomeni che non occupano spazio, e se, facendo astrazione dalle immagini grossolane intorno alle quali s' impegna la battaglia, non ci sarebbe il caso di farla cessare. Quando una traduzione illegittima dell' inesteso in esteso, della qualità in quantità ha messo la con-

tradizione proprio nel cuore della questione posta, c'è da meravigliarsi che la contraddizione si ritrovi nelle soluzioni che se ne dà?

(Essai sur les données immédiates de la Conscience — Paris, Alcan, 1901 — 3.^a edit. — p. VII).

S'è vero che la nostra intelligenza tende invincibilmente a materializzare le sue concezioni e a far agire i suoi sogni, si può presumere che le abitudini contratte così nell'azione, risalendo fino alla speculazione, verranno a turbare alla sua sorgente anche la conoscenza immediata che noi avremmo del nostro spirito, del nostro corpo e della loro reciproca influenza. Molte difficoltà metafisiche nascono dunque dal fatto che noi mescoliamo la speculazione e la pratica, o perchè spingiamo un'idea nella direzione dell'utile quando crediamo di approfondirla teoricamente, o infine perchè impieghiamo le forme dell'azione per pensare. Delimitando accuratamente l'azione e la conoscenza si vedrebbero schiarire molte oscurità, sia che si giunga a risolvere certi problemi, sia che non ci sia più ragione di porli... La filosofia così definita non è che un ritorno cosciente e riflesso ai dati dell'intuizione, e deve ricondurci coll'ana-

lisi dei fatti e il confronto delle dottrine, alle conclusioni del senso comune.

(*Matière et Mémoire* — Paris, Alcan, 1903 — 3.^a edit. pp. II-III).

Ciò che si chiama ordinariamente un *fatto*, non è la realtà come apparirebbe a una intuizione immediata, ma un adattamento del reale agli interessi della pratica e alle esigenze della vita sociale. L'intuizione pura, esterna o interna, è quella d'una continuità indivisa. Noi la frazioniamo in elementi giustaposti che corrispondono qui a *parole* distinte, là a *oggetti* indipendenti. Ma appunto perchè abbiamo rotto così l'unità della nostra intuizione originale noi ci sentiamo obbligati a stabilire fra i termini disgiunti un legame, che non potrà essere ormai che esteriore e aggiunto. All'unità vivente, che nasceva dalla continuità interna, sostituiamo l'unità fatticcia di un quadro vuoto, inerte come i termini che tiene uniti. L'empirismo e il dogmatismo s'accordano, in fondo, nel partire dai fenomeni così ricostituiti e differiscono soltanto per questo, che il dogmatismo s'occupa più della forma e l'empirismo della materia. L'empirismo, infatti, sentendo vagamente quel che c'è di artificiale nei rapporti che uniscono i termini fra loro,

si occupa dei termini e trascura i rapporti. Il suo torto non è già d'apprezzer troppo l'esperienza ma al contrario di sostituire all'esperienza vera, a quella che nasce dal contatto immediato dello spirito col suo oggetto, un'esperienza disarticolata e per conseguenza certamente snaturata, e in tutte le maniere accomodata per facilitare l'azione e il linguaggio. Appunto perchè questo spezzettamento del reale s'è operato in vista delle esigenze della vita pratica, esso non ha seguito le linee interne della struttura delle cose, e perciò l'empirismo non può soddisfare lo spirito su nessuno dei grandi problemi e anzi, quando arriva alla piena coscienza del suo principio, fa a meno di porli. — Il dogmatismo scopre e trae fuori le difficoltà dinanzi alle quali l'empirismo chiude gli occhi; ma, per dir il vero, ne cerca la soluzione sulla strada che ha tracciato l'empirismo. Anche lui accetta questi fenomeni staccati e scontinui di cui si contenta l'empirismo e si sforza semplicemente di farne una sintesi che, non essendo data da una intuizione, sarà sempre necessariamente una forma arbitraria. In altri termini se la metafisica non è che una costruzione, vi sono parecchie metafisiche egualmente verosimili, che per conseguenza si confutano le une colle altre, e l'ultima parola resterà a una fi-

losofia critica che reputa relativa ogni conoscenza e inaccessibile allo spirito il fondo delle cose. Tale infatti è il corso regolare del pensiero filosofico: si parte da ciò che si crede esser l'esperienza, si tentano diversi accomodamenti possibili tra i frammenti che apparentemente la compongono, e dinanzi alla riconosciuta fragilità di tutte le nostre costruzioni finiamo col rinunciare a costruire.

Ma ci sarebbe da tentare un'ultima impresa, e sarebbe quella di andare a cercar l'esperienza alla sua fonte, o piuttosto al disopra di quella *svoltata* decisiva in cui, piegando nel senso della nostra utilità, diventa propriamente l'esperienza *umana*. L'impotenza della ragione speculativa, come l'ha dimostrata Kant, non è forse, in fondo, che l'impotenza di una intelligenza asservita a certe necessità della vita corporea, che si esercita sopra una materia che s'è dovuta disorganizzar per la soddisfazione dei nostri bisogni. Allora la nostra conoscenza non sarebbe più relativa alla struttura fondamentale del nostro spirito ma soltanto alle sue abitudini superficiali e acquisite, alla forma contingente che riceve dalle nostre funzioni corporee e dai nostri bisogni inferiori. La relatività della conoscenza non sarebbe dunque definitiva. Disfacendo ciò che hanno fatto questi bisogni

ristabiliremmo l'intuizione nella sua prima purezza e riprenderemmo contatto col reale.

Questo metodo presenta, nell'applicazione, difficoltà considerevoli e senza cessa rinascenti, perchè esige, per la soluzione di ogni nuovo problema, uno sforzo del tutto nuovo. Rinunciare a certe abitudini di pensare e anche di percepire è già una cosa disagiata, eppure questa non è che la parte negativa del lavoro che c'è da fare; e quando s'è fatta, quando ci si è messi a quella che chiamiamo la *svoltata* dell'esperienza, quando si è profittato del chiarore nascente che, rischiarendo il passaggio dall'*immediato* all'*utile*, inizia l'alba della nostra esperienza umana, riman da ricostituire, con gli elementi infinitamente piccoli della curva reale che noi così percepiamo, la forma della curva medesima che si estende dietro di essi nell'oscurità. In questo senso il compito del filosofo, come l'intendiamo, rassomiglia molto a quello del matematico che determina una funzione partendo dalla differenziale. L'ultimo atto della ricerca filosofica è un vero lavoro d'integrazione.

Noi abbiamo tentato altra volta l'applicazione di questo metodo al problema della coscienza, e c'è sembrato che il lavoro utilitario dello spirito, in quel che concerne la percezione della nostra vita

interna, consisteva in una specie di rifrazione della durata pura attraverso lo spazio, rifrazione che ci permette di separare i nostri stati psicologici, di condurli a una forma sempre più impersonale, di metter loro dei nomi, infine di farli entrare nella corrente della vita sociale. L' empirismo e il dogmatismo prendono gli stati interni sotto questa forma discontinua: il primo si ferma agli stati medesimi per non vedere nel me che una serie di fatti giustaposti, l' altro comprende la necessità di un legame, ma non potendo più trovare questo legame che in una forma o in una forza — in una forma in cui s' inserisce l' aggregato o in una forza indeterminata e per così dire fisica che assicurerebbe la coesione degli elementi. Da ciò i due opposti punti di vista sulla questione della libertà: per il determinismo l' atto è la resultante d' una composizione meccanica degli elementi fra loro; per i suoi avversari, se fossero rigorosamente d' accordo col loro principio, la decisione libera dovrebbe essere un *fiat* arbitrario, una vera creazione *ex nihilo*.

Noi abbiamo pensato che ci fosse da prendere un terzo partito e questo sarebbe di rimettersi nella durata pura, il cui fluire è continuo, e in cui si passa, per gradazioni insensibili, da uno stato all' altro; una continuità realmente vissuta ma arti-

ficialmente decomposta per la più grande comodità della conoscenza usuale. Allora abbiamo creduto di vedere uscir l'azione dai suoi antecedenti per una evoluzione *sui generis*, in modo che si ritrovano in questa azione gli antecedenti che la spiegano, e che nonostante essa vi aggiunge qualcosa di assolutamente nuovo, essendo in progresso su di loro come il frutto sul fiore.

In questo modo la libertà non è affatto ricondotta, come è stato detto, alla spontaneità sensibile: tutt' al più sarebbe così nell' animale, la cui vita psicologica è soprattutto affettiva. Ma nell' uomo, essere pensante, l' atto libero si può chiamare una sintesi di sentimenti e d' idee, e l' evoluzione che vi conduce un' evoluzione ragionevole. L' artificio di questo metodo consiste semplicemente, insomma, a distinguere il punto di vista della conoscenza usuale o utile e quello della conoscenza vera. La durata *in cui ci guardiamo agire*, e in cui è utile che ci guardiamo, è una durata i cui elementi si dissociano e si giustappongono; ma la durata *in cui agiamo* è una durata in cui i nostri stati si fondono gli uni negli altri, ed è in questa che ci dobbiamo sforzare di rimetterci col pensiero nel caso eccezionale e unico in cui speculiamo sulla natura intima dell' azione, cioè nella teoria della libertà.

Un metodo di questo genere è applicabile al problema della materia? Si tratta di sapere se, in questa « diversità dei fenomeni » di cui ha parlato Kant, la massa confusa a tendenza estensiva può essere afferrata al di qua dello spazio omogeneo sul quale si applica e coll'intermediario del quale noi la suddividiamo — nello stesso modo che la nostra vita interna può staccarsi dal tempo indefinito e vuoto per ridiventare durata pura. Certo l'impresa di voler liberarsi dalle condizioni fondamentali della percezione esterna sarebbe chimerica. Ma la questione è di sapere se certe condizioni che ordinariamente riteniamo fondamentali non concernano invece l'uso che dobbiamo far delle cose, il vantaggio pratico che possiamo trarne, piuttosto che la conoscenza pura che possiamo averne. In modo particolare, per ciò che riguarda l'estensione concreta, continua, diversificata e nello stesso tempo organizzata, si può contestare ch'essa sia solidale dello spazio amorfo e inerte che la sottende, spazio che noi dividiamo indefinitamente e in cui ritagliamo arbitrariamente delle figure, e in cui lo stesso movimento, come dicevamo altrove, non può apparire che come una molteplicità di posizioni istantanee, poichè niente vi può assicurare la coesione del passato e del presente. Si potrebbe

dunque, in una certa misura, liberarsi dallo spazio senza uscire dall'estensione, e ciò sarebbe veramente un ritorno all'immediato, perchè noi percepiamo sul serio l'estensione mentre non facciamo che concepire lo spazio a mo' di uno schema. Si rimprovererà a questo metodo d'attribuire arbitrariamente alla conoscenza un valore privilegiato? Ma quali ragioni avremmo noi di dubitare d'una conoscenza e l'idea stessa di dubitarne di dove mai ci verrebbe senza le difficoltà e le contraddizioni che addita la riflessione, senza i problemi che pone la filosofia? E la conoscenza immediata non troverebbe allora in sè stessa la sua giustificazione e la sua prova, se si potesse stabilire che queste difficoltà, queste contraddizioni, questi problemi nascono soprattutto dalla figurazione simbolica che la ricopre, figurazione ch'è diventata per noi la stessa realtà, e di cui solo uno sforzo intenso ed eccezionale può bucar lo spessore?

(*Matière et Mémoire*. pp. 201-207).

La nostra intelligenza, come l'ha modellata l'evoluzione della vita, ha per ufficio essenziale di rischiarare la nostra condotta, di preparare la nostra azione sulle cose, di prevedere, data una situazione, quali avvenimenti favorevoli o sfavorevoli potranno

seguirne. Essa isola dunque istintivamente, in una situazione, ciò che rassomiglia al già noto; essa cerca il medesimo, affine di potere applicare il suo principio che « lo stesso produce lo stesso ».

In ciò consiste la previsione dell'avvenire del senso comune. La scienza porta questa operazione al più alto grado possibile di esattezza e di precisione, ma non ne altera il carattere essenziale. Come la conoscenza usuale anche la scienza non ritiene delle cose che l'aspetto *ripetizione*. Se il tutto è originale, essa si mette ad analizzarla in elementi o in aspetti che siano *press'a poco* la riproduzione del passato. Essa non può operare che su ciò che si suppone debba ripetersi, cioè su ciò ch'è sottratto, per ipotesi, all'azione della durata. Ciò che v'è d'irriducibile e d'irreversibile nei momenti successivi di una storia le sfugge.

Per rappresentarsi questa irriducibilità e questa irreversibilità bisogna romperla con abitudini scientifiche che rispondono alle esigenze fondamentali del pensiero, far violenza allo spirito, rimontare la china naturale dell'intelligenza. Ma in ciò consiste precisamente il compito della filosofia.

(*L'Évolution Créatrice* — Paris, Alcan, 1907 — pp. 31-32).

Originariamente noi non pensiamo che per agire: la nostra intelligenza è stata colata nella forma dell'azione. La speculazione è un lusso, mentre l'azione è una necessità. Ora, per agire, noi cominciamo col proporci uno scopo; facciamo un piano, poi passiamo ai particolari del meccanismo che ce lo farà realizzare. Quest'ultima operazione non è possibile che se noi sappiamo su cosa possiamo contare. Bisogna che abbiamo estratto dalla natura delle somiglianze che ci permettano d'anticipare sull'avvenire e che abbiamo dunque applicato, consciamente o inconsciamente, la legge di causalità. D'altra parte più si delinea nel nostro spirito l'idea della causalità efficiente e più questa prende la forma di una causalità meccanica. Quest'ultima relazione, a sua volta, è tanto più matematica ch'essa esprime una necessità più rigorosa, e per questo non abbiamo da fare che seguire la china del nostro spirito per diventar matematici. Ma, d'altra parte questa matematica naturale non è che il sostegno incosciente della nostra abitudine cosciente d'incatenare le medesime cause ai medesimi effetti; e questa abitudine medesima ha ordinariamente l'oggetto di guidare delle azioni ispirate da intenzioni o, ciò ch'è lo stesso, di dirigere dei movimenti combinati in vista

dell'esecuzione di un modello: noi nasciamo artigiani come nasciamo geometri, e anzi non siamo geometri che perchè siamo artigiani. Così l'intelligenza umana, in quanto formata per l'esigenze dell'azione umana, è un'intelligenza che procede nello stesso tempo per intenzione e per calcolo, colla coordinazione dei mezzi a un fine e colla rappresentazione di meccanismi a forme sempre più geometriche. Che ci si figuri la natura come un'immensa macchina retta da leggi matematiche, o che ci si veda la realizzazione d'un piano, non si fa altro, in tutti e due i casi, che seguire fino in fondo due tendenze dello spirito che son complementari l'una dell'altra e che hanno la loro origine nelle stesse necessità vitali.

(L'Évolution Créatrice - pp. 47-48).

La nostra ragione, incurabilmente presuntuosa, s'immagina di possedere per diritto di nascita o per diritto di conquista, sia innati, sia appresi, tutti gli elementi essenziali della conoscenza della verità. Anche nei casi in cui confessa di non conoscere l'oggetto che le si presenta, essa crede che la sua ignoranza si riferisca soltanto alla questione di sapere quale delle sue antiche categorie convenga al nuovo soggetto. In quale cassetta

pronta ad aprirsi lo faremo entrare? Con qual vestito già tagliato lo vestiremo? È questo, quello o qualche altra cosa? e « questo » e « quello » e « qualche altra cosa » son sempre per noi cose già concepite, già note. L'idea che per un oggetto nuovo dovremmo creare dai fondamenti un concetto nuovo, e forse un nuovo metodo di pensare, ci repugna profondamente. Eppure la storia della filosofia ci mostra l'eterno conflitto dei sistemi, l'impossibilità di fare entrare definitivamente il reale in questi abiti confezionati che sono i nostri concetti bell' e fatti, e la necessità di lavorar su misura. Piuttosto che venire a questa estremità la nostra ragione preferisce annunziare una volta per sempre, con orgogliosa modestia, ch'essa non conosce altro che cose relative e che l'assoluto non è affar suo: questa dichiarazione preliminare le permette di applicare senza scrupolo il suo metodo abituale di pensare, e, col pretesto che non tocca l'assoluto, di decidere assolutamente su tutte le cose. Platone fu il primo a erigere in teoria che conoscere il reale consiste nel trovare la sua Idea, cioè farlo entrare in una cornice preesistente che sia già a nostra disposizione — come se noi possedessimo implicitamente la scienza universale. Ma questa credenza è naturale all'intelligenza umana, sempre

preoccupata di sapere sotto quale antica rubrica catalogherà qualsiasi oggetto nuovo, e si potrebbe dire, in un certo senso, che noi nasciamo tutti platonici.

(*L'Évolution Créatrice* - pp. 52-53).

Si pigia l'intelligenza, la si riconduce alla sua quintessenza, la si mette in un principio così semplice che si potrebbe crederlo vuoto e dopo da questo principio si tira fuori ciò che vi si è messo in potenza. Con ciò si mostra senza dubbio la coerenza dell'intelligenza con sè stessa, si definisce l'intelligenza, se ne dà la formula, ma non se ne traccia la genesi. Un'impresa come quella di Fichte, benchè più filosofica di quella di Spencer, perchè rispetta di più l'ordine vero delle cose, non ci porta più lontani. Fichte prende il pensiero allo stato di concentrazione e lo dilata in realtà. Spencer parte dalla realtà esterna e la ricondensa in intelligenza. Ma in un caso come nell'altro bisogna cominciare col darsi l'intelligenza, o contratta o spiegata, presa in sè stessa, con una visione diretta o percepita per riflessione nella natura come in uno specchio.

L'intesa della maggior parte dei filosofi su questo punto dipende dal fatto che s'accordano nell'affer-

mare l'unità della natura, e a rappresentarsi questa unità sotto una forma astratta e geometrica. Fra l'organico e l'inorganico non vedono, non voglion vedere il taglio. Gli uni partono dall'inorganico e pretendono, complicandolo con sè stesso, ricostituire il vivente; gli altri posano prima la vita e vanno verso la materia bruta con un abile decrescendo; ma per gli uni e per gli altri non c'è nella natura che differenze di grado — gradi di complessità nella prima ipotesi, gradi d'intensità nella seconda. Una volta ammesso questo principio l'intelligenza diventa vasta quanto il reale, perchè è incontestabile che ciò che v'è di geometrico nelle cose è interamente accessibile all'intelligenza umana; e, se la continuità è perfetta tra la geometria e il resto, anche tutto il resto diventa egualmente intelligibile, ugualmente intelligente. Tale è il postulato della maggior parte dei sistemi. Ce ne convinceremo senza fatica comparando fra loro delle dottrine che non sembrano aver nessun punto di contatto e nessuna comune misura, ad esempio quelle di Fichte e di Spencer — due nomi che il caso ci ha fatto accostare.

In fondo a queste speculazioni vi son dunque le due convinzioni (correlative e complementari) che la natura è una e che la funzione dell'intel-

ligenza è di abbracciarla tutta. Supposto che la facoltà di conoscere sia coestensiva alla totalità dell'esperienza non si parla più di una genesi dell'intelligenza. La si prende e ci se ne serve, come ci si serve della vista per abbracciar l'orizzonte. È vero che saremo di parer contrario sul valore del risultato: per gli uni l'intelligenza stringe la stessa realtà, per gli altri il fantasma. Ma fantasma o realtà ciò che l'intelligenza afferma si suppone che sia la totalità dell'afferrabile.

Con ciò si spiega la confidenza esagerata della filosofia nelle forze dello spirito individuale. Ch'essa sia dogmatica o critica, che consenta alla relatività della nostra conoscenza o pretenda di installarsi nell'assoluto, una filosofia è generalmente l'opera di un filosofo, una visione unica e globale del tutto. È da prendere o da lasciare.

Più modesta e la sola capace di completarsi e di perfezionarsi è la filosofia che noi crediamo. L'intelligenza umana come noi ce la rappresentiamo non è affatto quella che ci mostrava Platone nell'allegoria della caverna — essa non ha l'ufficio di guardar passare vane ombre nè di contemplare, voltandosi, l'astro splendente. Ha da far altro: aggiogati, come bovi da lavoro, a un compito pesante, noi sentiamo il gioco de' nostri

muscoli e delle nostre articolazioni, il peso dell'aratro e la resistenza della terra: agire e sapersi agire, entrare in contatto con la realtà e anche viverla, ma solo nella misura in cui interessa il lavoro che si fa e il solco che si apre, ecco la funzione dell'intelligenza umana. Intanto ci bagna un benefico fluido, da cui traiamo la forza di lavorare e di vivere. Da questo oceano di vita in cui siamo immersi noi aspiriamo sempre qual cosa, e sentiamo che il nostro essere, o almeno l'intelligenza che lo guida, vi s'è formato per una specie di solidificazione locale. La filosofia non può esser altro che uno sforzo per fondersi di nuovo nel tutto. L'intelligenza, riassorbendosi nel suo principio, riavrà a rovescio la sua propria genesi. Ma l'impresa non potrà esser finita in un colpo: sarà necessariamente collettiva e progressiva. Essa consisterà in uno scambio d'impressioni che, correggendosi fra loro e sovrapponendosi le une alle altre, finiranno per dilatare in noi l'umanità e per ottenere che trascenda sè stessa.

Ma questo metodo ha contro di sè le abitudini più inveterate dello spirito, e suggerisce subito l'idea di un circolo vizioso. Invano, ci diranno, pretendete andar più in là dell'intelligenza: come farete ciò se non con l'intelligenza? Tutto ciò che

v' è d' illuminato nella vostra coscienza è intelligenza. Voi siete interiore al vostro pensiero e non ne uscite. Dite, se volete, che l' intelligenza è capace di progresso, che vedrà sempre più chiaro un numero sempre più grande di cose. Ma non parlate di generarla, perchè voi ne fareste la genesi con la vostra intelligenza.

L' obiezione si presenta naturalmente allo spirito, ma con un simile ragionamento si proverebbe l' impossibilità di acquistare qualsiasi abitudine nuova. L' essenza del ragionamento sta nel rinchiuderci nel cerchio del dato. Ma l' azione rompe il cerchio. Se voi non aveste mai visto nuotare un uomo, mi direste forse che nuotare è una cosa impossibile, giacchè, per imparare a nuotare, bisognerebbe cominciare a reggersi nell' acqua, e per conseguenza saper nuotare di già. Infatti il ragionamento m' inchioderà sempre alla terra ferma.

Ma se io mi butto nell' acqua senza aver paura, dapprima mi sosterrò sull' acqua alla meglio, dibattendomi contro di essa, a poco a poco mi addatterò a questo nuovo ambiente e imparerò a nuotare. Così, in teoria, è assurdo voler conoscere altrimenti che con l' intelligenza, ma, se si accetta francamente il rischio, l' azione taglierà forse il

nodo che ha intrecciato il ragionamento e che questi non scioglierà.

Del resto il rischio apparirà meno grande a misura che si adotterà di più il punto di vista in cui ci poniamo. Noi abbiamo mostrato che l'intelligenza s'è staccata da una realtà più vasta ma che non c'è mai stato un taglio netto fra loro due: intorno al pensiero concettuale sussiste una frangia indistinta che ne richiama l'origine. Di più, noi confrontiamo l'intelligenza a un nòcciolo solido che si sarebbe formato per via di condensazione. Questo nòcciolo non differisce radicalmente dal fluido che l'avvolge e non vi si riassorbe che perchè è fatto della stessa sostanza. Chi si butta nell'acqua, non avendo mai conosciuto che la resistenza della terra ferma, annegherebbe subito se non si dibattesse contro la fluidità del nuovo ambiente; ed è costretto ad aggrapparsi a ciò che l'acqua gli presenta, per così dire, di solidità. Soltanto a questa condizione si finisce per adattarsi al fluido in ciò che ha d'inconsistente. Così per il nostro pensiero quando s'è deciso a fare il salto.

Ma bisogna che salti, cioè ch'esca dal suo ambiente. La ragione, ragionando sui suoi poteri, non arriverà mai ad estenderli, anche se questa estensione, una volta compiuta, non apparisca del

tutto irragionevole. Avrete un bell' eseguire mille e mille variazioni sul tema della marcia ma non ne tirerete fuori una regola per nuotare. Entrate nell' acqua e quando saprete nuotare comprenderete che il meccanismo del nuoto si riattacca a quello della marcia. Il primo prolunga il secondo, ma il secondo non avrebbe potuto introdurvi nel primo. Così voi potrete speculare intelligentemente quanto vorrete sul meccanismo dell' intelligenza, ma non arriverete mai, con questo metodo, a sorpassarla. Voi otterrete del più complicato, ma non del superiore o anche semplicemente del diverso. Bisogna *brusquer les choses* e, con un atto di volontà, spingere l' intelligenza fuori di sè stessa.

Il circolo vizioso è dunque apparente e al contrario è reale, crediamo, con ogni altra maniera di filosofare. Noi vorremmo mostrar ciò in poche parole, non foss' altro per provare che la filosofia non può, non deve accettare la relazione stabilita dal puro intellettualismo fra la teoria della conoscenza e la teoria del noto, fra la metafisica e la scienza.

A prima vista può sembrare una cosa prudente abbandonare alla scienza positiva la considerazione dei fatti. La fisica e la chimica s' occuperanno della materia bruta, le scienze biologiche e

psicologiche studieranno le manifestazioni della vita. Allora il compito del filosofo è nettamente circoscritto: egli riceve, dalle mani dello scienziato, i fatti e le leggi, e sia che cerchi di sorpassarli per raggiungere le loro cause profonde, sia che creda impossibile andar più lontano e che lo provi coll'analisi stessa della conoscenza scientifica, in tutti e due i casi ha per i fatti e i rapporti come glie li trasmette la scienza, il rispetto che si ha per la cosa passata in giudicato. A questa conoscenza egli sovrapporrà una critica della facoltà di conoscere e, dandosi il caso, una metafisica: quanto alla conoscenza stessa, nella sua materialità, la ritiene affar di scienza e non di filosofia.

Ma come si fa a non vedere che questa pretesa divisione di lavoro è lo stesso che imbrogliare e confondere ogni cosa? La metafisica o la critica che si propone di fare il filosofo le riceve bell'e fatte dalla scienza positiva, già contenute nelle descrizioni e nelle analisi di cui ha lasciato la cura allo scienziato. Per non aver voluto intervenire, fin da principio, nelle questioni di fatto, si trova ridotto, nelle questioni di principio, a formulare puramente e semplicemente in termini più precisi la metafisica e la critica incoscienti, e perciò inconsistenti, che delinea l'attitudine stessa della scienza

di fronte alla realtà. Non ci lasciamo ingannare da un' apparente analogia fra le cose della natura e le cose umane. Noi non siamo qui nel dominio giudiziario in cui la descrizione del fatto e il giudizio sul fatto son due cose distinte, per la ragione semplicissima che c'è sopra il fatto e indipendente da lui una legge decretata da un legislatore. Qui le leggi sono interne ai fatti e relative alle linee che si son seguite per tagliare il reale in fatti distinti. Non si può descrivere l'aspetto dell'oggetto senza pregiudicare la sua natura intima e la sua organizzazione. La forma non è più isolabile dalla materia e chi ha cominciato col riservare alla filosofia le questioni di principio e con ciò ha voluto metter la filosofia sopra alle scienze come una corte di cassazione sopra le corti d'assise e d'appello, sarà condotto, di grado in grado, a far di essa una semplice corte di registrazione, incaricata tutta al più di redigere in termini più precisi le sentenze irrevocabili che le giungono.

La scienza positiva, infatti, è opera di pura intelligenza, e sia che si accetti o si respinga la nostra concezione dell'intelligenza, c'è un punto che tutti ci accorderanno, cioè che l'intelligenza si sente soprattutto a suo agio dinanzi alla materia

inorganica. Da questa materia ella trae sempre che partito per invenzioni meccaniche e le invenzioni meccaniche le divengono tanto più facili quando pensa la materia più meccanicamente. Essa porta in sè, sotto forma di logica naturale, un geometrismo latente che si mostra via via ch'essa penetra di più nell'intimità della materia inerte. Essa è accordata su questa materia ed è per questo che la fisica e la metafisica della materia son tanto vicine tra loro. Ora quando l'intelligenza comincia lo studio della vita necessariamente tratta il vivente come l'inerte, applicando a questo nuovo oggetto le medesime forme; trasportando, in questo nuovo dominio, le medesime abitudini che l'hanno così ben servita nel vecchio. E ha ragione di far così, perchè soltanto a questa condizione il vivente offrirà alla nostra azione la medesima presa che la materia inerte. Ma la verità a cui si giunge a questo modo è tutta relativa alla nostra facoltà d'agire: non è una verità simbolica, e non può avere lo stesso valore della verità fisica, non essendo altro che un'estensione della fisica a un oggetto di cui, *a priori*, conveniamo di non vedere che l'aspetto esterno. Il dovere della filosofia sarebbe dunque d'intervenire qui attivamente, di esaminare il vivente senza pre-

concetti di utilizzazione pratica, liberandosi dalle forme e dalle abitudini puramente intellettuali. Il suo oggetto è di speculare, cioè di vedere: la sua attitudine di fronte al vivente non può esser quella della scienza, che mira solo ad agire, e che, non potendo agire che con l'intermediario della materia inerte, guarda il resto della realtà sotto quest'unico aspetto. Che succederà dunque se abbandona alla scienza positiva sola i fatti biologici e i fatti psicologici come le ha lasciato, a buon dritto, i fatti fisici? Essa accetterà *a priori* una concezione meccanicistica della natura intera, concezione non riflessa e incosciente, uscita dal bisogno materiale — accetterà *a priori* la dottrina dell'unità semplice della conoscenza e dell'unità astratta della natura.

Allora la filosofia è fatta. Il filosofo non ha altra scelta che fra un dogmatismo e uno scetticismo metafisici che riposano, in fondo, sullo stesso postulato e che non aggiungono niente alla scienza positiva. Egli potrà ipostasiare l'unità della natura o, ciò ch'è lo stesso, l'unità della scienza, in un essere che non sarà nulla perchè non farà nulla, in un Dio inefficace che riassumerà in sè semplicemente tutto il dato, o in una materia eterna, dal seno della quale sgorgerebbero le proprietà delle

cose e le leggi della natura, oppure in una forma pura che cercherebbe di afferrare una molteplicità inafferrabile e che sarà, secondo come si vuole, forma della natura o forma del pensiero. Tutte queste filosofie diranno, in diverse lingue, che la scienza ha ragione di trattare il vivente come l'inerte e che non c'è nessuna differenza di valore, nessuna distinzione da fare tra i risultati a cui arriva l'intelligenza applicando le sue categorie, sia che riposi nella materia inerte, sia che s'occupi della vita.

Nonostante, in molti casi, si sente scricchiolar la cornice. Ma siccome non s'è cominciato col distinguere tra l'inerte e il vivente, l'uno adattato anticipatamente alla cornice in cui s'inserisce, l'altro incapace di esservi unito altrimenti che con una convenzione che ne elimina l'essenziale, siamo ridotti a sospettare egualmente di tutto ciò che contiene la cornice. A un dogmatismo metafisico, che erigeva in assoluto l'unità fatticcia della scienza, succederà allora uno scetticismo o un relativismo che universalizzerà ed estenderà a tutti i risultati della scienza il carattere artificiale di alcuni di essi. Così la filosofia oscillerà oramai tra la dottrina che ritiene inconoscibile la realtà assoluta e quella che, nell'idea che ci dà di questa realtà, non dice niente di più di quel che dice la scienza. Per aver vo-

luto prevenire ogni conflitto tra la scienza e la filosofia si sacrifica la filosofia senza che la scienza ci guadagni gran cosa. E per aver preteso di evitare l'apparente circolo vizioso che consisterebbe nell'usare dell'intelligenza per sorpassare l'intelligenza, ci si aggirerà in un circolo ben reale, quello che consiste nel ritrovar laboriosamente, in metafisica, un'unità che s'è ammessa ciecamente, inconsciamente, per la sola ragione che s'è abbandonato tutta l'esperienza alla scienza e tutto il reale all'intelletto puro.

Cominciamo, al contrario, col tracciare una linea di confine tra l'inerte e il vivente. Noi troveremo che il primo entra naturalmente nei quadri dell'intelligenza, che il secondo non vi si presta che artificialmente, e che perciò bisogna adottare dinanzi a questo un'attitudine speciale ed esaminarlo con altri occhi di quelli della scienza positiva. La filosofia invade così il dominio dell'esperienza e si occupa di molte cose che fin qui non la riguardavano. Scienza, teoria della conoscenza e metafisica si ritrovano sullo stesso terreno. Dapprima risulterà fra di loro un po' di confusione: tutte e tre crederanno sul primo di aver perso qualcosa ma tutte e tre finiranno col trar profitto dall'incontro.

La conoscenza scientifica, infatti, poteva insuperarsi del fatto che si attribuiva un valore uniforme alle sue affermazioni nell'intero dominio dell'esperienza. Ma precisamente perchè tutte si trovavano messe sulla stessa linea finivano tutte per esser macchiate della stessa relatività. Non sarà più così quando si sarà cominciato col fare la distinzione che, secondo noi, s'impone. L'intelletto è a casa sua nel dominio della materia inerte. Su questa materia s'esercita essenzialmente l'azione umana e l'azione, come dicevamo sopra, non potrebbe muoversi nell'irreale. Così, purchè non si consideri che la forma generale della fisica e non i particolari della sua realizzazione, si può dire che tocca l'assoluto. Al contrario la scienza ottiene soltanto per accidente — caso o convenzione come si vorrà — una presa analoga a quella che ha sulla materia bruta. Qui l'applicazione dei quadri dell'intelletto non è più naturale. Non vogliamo dire che non sia più legittima nel senso scientifico della parola. Se la scienza deve estendere la nostra azione sulle cose e se non possiamo agire altro che avendo per strumento la materia inerte, la scienza può e deve continuare a trattare il vivente come trattava l'inerte. Ma siamo intesi che più scende nella profondità della vita e più la cono-

scienza che ne dà diventa simbolica e relativa alle contingenze dell'azione. Su questo nuovo terreno la filosofia dovrà dunque seguire la scienza, per sovrapporre alla verità scientifica una conoscenza d'un altro genere, che si potrà chiamar metafisica. Allora tutta la nostra conoscenza, scientifica o metafisica, si rialza. Nell'assoluto siamo, ci muoviamo e viviamo. La conoscenza che ne abbiamo è senza dubbio incompleta ma non esteriore o relativa. Noi raggiungiamo l'essere medesimo, nelle sue profondità, per lo sviluppo combinato e progressivo della scienza e della filosofia.

Rinunciando così all'unità falsa che l'intelletto impone alla natura dal di fuori ne ritroveremo forse l'unità vera, interiore e vivente. Perchè lo sforzo che facciamo per sorpassare l'intelletto puro c'introduce in qualcosa di più vasto in cui il nostro intelletto si divide e dal quale s'è dovuto staccare. E siccome la materia si regola sull'intelligenza, e siccome c'è tra loro un accordo evidente, non si può generar l'una senza far la genesi dell'altra. Un processo identico ha dovuto tagliare nello stesso tempo materia e intelligenza in una stoffa che le conteneva ambedue. In questa realtà ci metteremo sempre più completamente a

misura che ci sforzeremo di più di trascendere l'intelligenza pura.

(*L'Évolution Créatrice*, - pp. 207-218).

Non c'è sistema durevole che non sia, almeno in qualcuna delle sue parti, vivificato dall'intuizione. La dialettica è necessaria per mettere l'intuizione alla prova, è necessaria, anche, perchè l'intuizione si rifranga in concetti e si propaghi ad altri uomini, ma non fa altro, assai spesso, che sviluppare il risultato di questa intuizione che la sorpassa. A dire il vero i due procedimenti son di senso contrario: lo stesso sforzo col quale si legano delle idee a delle idee fa svanire l'intuizione che le idee si proponevano d'immagazzinare. Il filosofo è obbligato ad abbandonare l'intuizione una volta che n'ha ricevuto lo slancio, e di fidarsi a sè stesso per continuare il movimento, spingendo ora i concetti gli uni dietro agli altri. Ma ben presto sente che ha perso terreno; un nuovo contatto divien necessario: bisogna disfare la maggior parte di ciò che s'era fatto. Riassumendo la dialettica è ciò che assicura l'accordo del nostro pensiero con sè stesso, ma per la dialettica — che non è altro che una *détente* dell'intuizione — molti fra i possibili accordi sono pos-

sibili e non c'è pertanto che una verità. L'intuizione, se si potesse prolungare al di là di alcuni istanti, non solo assicurerebbe l'accordo del filosofo col suo proprio pensiero, ma anche quello di tutti i filosofi fra di loro. Tale com'è, fuggevole e incompleta, essa è, in ogni sistema, ciò che val più del sistema e ciò che gli sopravvive. L'oggetto della filosofia sarebbe raggiunto se questa intuizione potesse sostenersi, generalizzarsi e soprattutto assicurarsi dei punti esterni di riconoscimento per non smarrirsi. Per questo è necessario un continuo va e vieni tra la natura e lo spirito.

(*L'Évolution Créatrice*, - pp. 259-260).

Sembra dunque che, parallelamente a questa fisica, si sarebbe dovuto costituire un secondo genere di conoscenza il quale avrebbe ritenuto ciò che la fisica lasciava sfuggire. Sul flusso medesimo della durata la scienza non voleva nè poteva aver presa, attaccata com'era al metodo cinematografico. Bisognava liberarsi da questo metodo. Si sarebbe forzato lo spirito a rinunciare alle sue più care abitudini, e ci saremmo trasportati nell'interno del divenire con uno sforzo di simpatia. Non ci saremmo più domandati dove sarà un mobile, quale configurazione prenderà un sistema,

per quale stato passerà un cangiamento a un momento qualsiasi; i momenti del tempo, che non sono che fermate della nostra attenzione, sarebbero stati aboliti; e si sarebbe tentato di seguire lo scorrer del tempo, il flusso medesimo del reale. Il primo genere di conoscenza ha il vantaggio di farci prevedere l'avvenire e di renderci, in una certa misura, padroni degli avvenimenti; in compenso non ritiene della realtà mobile che eventuali immobilità, cioè delle vedute prese su di essa dal nostro spirito: simboleggia il reale e lo traspone in umano piuttosto che esprimerlo. L'altra conoscenza, s'è possibile, sarà praticamente inutile, non estenderà il nostro comando sulla natura, contrarierà anzi certe aspirazioni naturali dell'intelligenza; ma, se riuscisse, essa abbraccerebbe la stessa realtà con una stretta definitiva. Con ciò non solo si completerebbe l'intelligenza e la sua conoscenza della materia, abituandola a installarsi nel mobile, ma, sviluppando così un'altra facoltà, si aprirebbe una prospettiva sopra l'altra metà del reale. Perchè, appena ci si trova in presenza della vera durata, si vede che significa creazione, e che, se ciò che si disfà dura, non può esser altro che per la sua solidarietà con ciò che si fa. Così apparirebbe la necessità di un accrescimento continuo dell'uni-

verso, voglio dire d'una *vita* del reale. E allora si vedrebbe sotto un altro aspetto la vita che incontriamo alla superficie del nostro pianeta, vita diretta nello stesso senso di quella dell'universo e inversa della materialità. Infine all'intelligenza si aggiungerebbe l'intuizione.

(*L'Évolution Créatrice*, pp. 370-71).

Il filosofo deve andar più là dello scienziato. Facendo *tabula rasa* di ciò che non è che un simbolo immaginativo, vedrà risolversi il mondo materiale in un semplice flusso, in una continuità di scorrimento, in un divenire. E si preparerà così a ritrovare la durata reale dove è ancora più utile ritrovarla — nel dominio della vita e della coscienza. Perchè finchè si tratta della materia bruta si può trascurare lo scorrere senza commettere errore grave; abbiamo detto che la materia è imbottita di geometria e non dura, essa realtà che *discende*, che per solidarietà con ciò che *sale*. Ma la vita e la coscienza sono questa ascensione medesima. Una volta che si sono afferrate nella loro essenza adottando il loro movimento, si comprende come il resto della realtà deriva da esse. Appare l'evoluzione e, nel seno di questa evoluzione, la determinazione progressiva della materia-

lità e dell' intellettualità per il consolidamento graduale dell' una e dell' altra. Ma allora ci s' inserisce nel movimento evolutivo per seguirlo fin ne' suoi risultati attuali, invece di ricomporre artificialmente questi risultati con dei frammenti di loro stessi. Tale ci sembra che sia la funzione propria della filosofia. Così compresa la filosofia non è soltanto il ritorno dello spirito su sè stesso, la coincidenza della coscienza umana col principio vivente da cui emana, una presa di contatto con lo sforzo creatore. Essa è l' approfondimento del divenire in generale, il vero evoluzionismo, e, per conseguenza, il vero prolungamento della scienza — purchè s' intenda con questa ultima parola un insieme di verità constatate o dimostrate, e non una certa nuova scolastica ch' è nata durante la seconda metà del sec. XIX intorno alla fisica di Galileo come l' antica intorno ad Aristotele.

(*L' Évolution Créatrice* - pp. 398-399).

In nessun posto ho preteso che bisogna « sostituire all' intelligenza qualcosa di differente » o preferirle l' istinto. Io ho semplicemente tentato di mostrare che, quando si abbandona il dominio degli oggetti matematici e fisici per entrare in quello della vita e della coscienza, si deve fare

appello a un certo *senso della vita* che s'oppone all' intelletto puro e che ha la sua origine nel medesimo getto vitale dell' istinto — benchè l' istinto propriamente detto sia tutt' altra cosa. Questo senso della vita non è che la coscienza che s'approfondisce sempre di più e che cerca, con una specie di torsione su sè stessa, di rimettersi nella direzione della natura. È un certo genere d' esperienza vecchio quanto l' umanità ma la filosofia è ben lungi dall' averne ottenuto tutto ciò che potrebbe trarne. Descrivere questa esperienza particolare, determinare i limiti esatti della sua competenza, mostrare come si sovrappone all' esperienza sensibile che è orientata nel medesimo senso dell' intelligenza, significa prendere un' attitudine « antintellettuale »? Anche l' altra esperienza, la stessa esperienza sensibile, quella che oggi importa alla scienza positiva, fu praticata grossolanamente durante secoli di umanità senza che si cercasse di epurarla. E quando i creatori della nostra scienza moderna vennero a protestare, in nome di questa esperienza sensibile, contro le costruzioni superbamente intellettuali, che formavano la scienza di allora, quando vennero a dire che nessun ragionamento può prevalere sopra una esperienza, nessun principio su di un fatto, passarono senza

dubbio per antintellettuali. Se si prende la parola in questo senso, accettiamo d'essere, a nostra volta, degli antintellettuali. Saremo in buona compagnia.

Ma il vero antintellettuale è piuttosto colui che, persuadendo alla filosofia di non essere che una sistematizzazione delle scienze (cioè, in fondo, ch'essa non fa che colmare con qualche ipotesi arbitraria i vuoti dell'attualmente conosciuto) l'incammina dolcemente verso un punto in cui non avrà più la scelta che fra un dogmatismo insostenibile e un agnosticismo rassegnato — due modi di far fallimento. Il vero antintellettuale è colui che, per non aver voluto distinguere fra i casi in cui l'intelligenza raggiunge la realtà e i casi in cui ne manipola soltanto i simboli, giungerà a ritenere simbolica ogni conoscenza e relativa alla nostra intelligenza ogni scienza. Invece, se una conclusione esce dall'*Évolution Créatrice*, è che l'intelligenza umana e la scienza positiva, dove si esercitano sul loro proprio oggetto, son in contatto col reale e penetrano sempre più profondamente nell'assoluto.

(A propos de l'« *Évolution de l'Intelligence géométrique* » in *Revue de Metaphysique et de Morale*, janvier 1908 - pp. 30-31).

L'ARTE E LA REALTÀ

Qual' è l' oggetto dell' arte ? Se la realtà colpisse direttamente i nostri sensi e la nostra coscienza, se noi potessimo entrare in immediata comunicazione con le cose e con noi stessi, io credo che l' arte sarebbe inutile, o piuttosto che saremmo tutti artisti, perchè allora la nostra anima vibrerebbe continuamente all' unisono colla natura. I nostri occhi, aiutati dalla nostra memoria, ritaglierebbero nello spazio e fisserebbero nel tempo dei quadri inimitabili. Il nostro sguardo afferrerebbe a volo, scolpiti nel vivo marmo del corpo umano, frammenti di statua belli come quelli della statuaria antica. Noi sentiremmo cantare in fondo alle nostre anime, come una musica a volte gaia, ma più che altro lamentosa, sempre originale, la melodia ininterrotta della nostra vita interiore. Tutto ciò è intorno a noi, è dentro di noi e nonostante niente di tutto ciò è percepito distintamente da noi.

Fra la natura e noi, che dico? fra noi e la nostra propria coscienza s'interpone un velo, un velo ch'è fitto per gli uomini comuni, e leggero, quasi trasparente, per l'artista e il poeta. Qual fata ha tessuto questo velo? Per malizia o per amicizia? Bisognava vivere, e la vita esige che noi apprendiamo le cose nel rapporto che hanno coi nostri bisogni. Vivere consiste nell'agire. Vivere significa accettare degli oggetti soltanto l'impressione *utile* per rispondervi con delle reazioni appropriate: le altre impressioni debbono oscurarsi o non giungerci che confusamente. Io guardo e credo vedere, ascolto e credo di sentire, mi studio e credo di leggere in fondo al mio cuore. Ma ciò ch'io vedo e ciò che sento del mondo esterno è semplicemente ciò che ne estraggono i miei sensi per illuminare la mia condotta, ciò che conosco di me stesso è ciò che affiora alla superficie, ciò che prende parte all'azione. I miei sensi e la mia coscienza non mi danno dunque della realtà che una semplificazione pratica. Nella visione che mi danno delle cose e di me stesso, le differenze inutili all'uomo sono cancellate, le somiglianze utili all'uomo sono accentuate, son tracciate di già le strade che infilerà la mia azione. Queste strade son quelle in cui l'intera umanità è passata prima

di me. Le cose sono state classificate in vista del partito ch' io potrei trarne e io percepisco questa classificazione, assai più che il colore e la forma delle cose. Senza dubbio l' uomo è già molto superiore all' animale su questo punto. È poco probabile che l' occhio del lupo faccia una differenza fra il capretto e l' agnello: per il lupo sono due prede identiche, essendo egualmente facili ad acchiappare ed egualmente buone per divorare. Noi facciamo una differenza tra la capra e il montone; ma distinguiamo una capra da una capra e un montone da un montone? L' *individualità* delle cose e degli esseri ci sfugge tutte le volte che non ci giova materialmente di percepirla. E anche là dove la notiamo (come quando distinguiamo un uomo da un altro uomo) non è l' individualità stessa che afferra il nostro occhio, cioè una certa armonia del tutto originale di forme e di colori, ma soltanto uno o due tratti che faciliteranno il riconoscimento pratico.

Infine, per dir tutto, noi non vediamo le cose stesse; ci limitiamo, di solito, a leggere le etichette appiccate su di esse. Questa tendenza, sorta dal bisogno, s' è ancora accentuata sotto l' influenza del linguaggio. Perchè le parole (eccettuati i nomi propri) designano tutte dei generi. La pa-

rola, che non nota della cosa che la sua funzione più comune e il suo aspetto banale, s'insinua fra essa e noi, e ne maschererebbe la forma ai nostri occhi se questa forma non si dissimulasse di già dietro i bisogni che hanno creato la parola medesima. E non soltanto gli oggetti esterni ma anche i nostri propri stati d'anima ci sfuggono in quel che hanno di più intimo, di personale, d'originalmente vissuto. Quando proviamo l'amore o l'odio, quando ci sentiamo allegri o tristi, è proprio il nostro sentimento medesimo che arriva alla nostra coscienza colle mille sfumature fuggevoli e le mille risonanze profonde che ne fanno qualcosa di assolutamente nostro? Noi saremmo allora tutti romanzieri, tutti poeti, tutti musicisti. Ma, di solito, noi non percepiamo altro che lo spiegamento esterno del nostro stato d'animo, non afferriamo dei nostri sentimenti che il loro aspetto impersonale, quello che il linguaggio ha potuto notare una volta per tutte perchè è all'incirca lo stesso, nelle stesse condizioni, per tutti gli uomini. Così l'individualità ci scappa fin nel nostro individuo. Noi ci muoviamo fra generalità e simboli, come in un campo chiuso in cui la nostra forza si misura utilmente con altre forze; e fascinati dall'azione, attirati da essa, per il nostro maggior bene,

sul terreno ch' essa s' è scelto, viviamo in una zona mediana tra le cose e noi, esteriormente alle cose, ed esteriormente anche a noi stessi. Ma di tanto in tanto, per distrazione, la natura suscita delle anime più distaccate dalla vita. Non parlo di quel distacco voluto, ragionato, sistematico, ch' è opera di riflessione e di filosofia. Io parlo di un distacco naturale, innato alla struttura dei sensi o della coscienza, e che si manifesta subito in un modo virgineo, in qualche modo di vedere, di ascoltare o di pensare. Se questo distacco fosse completo, se l' anima non aderisse più all' azione con nessuna delle sue percezioni, sarebbe l' anima di un artista quale il mondo non l' ha ancor vista. Essa eccellerebbe in tutte le arti nello stesso tempo, o piuttosto le fonderebbe tutte in una sola. Essa percepirebbe tutte le cose nella loro purezza originaria tanto le forme, i colori e i suoni del mondo materiale come i più sottili moti della vita interiore. Ma sarebbe chieder troppo alla natura. Per quelli stessi fra noi che ha fatti artisti essa ha sollevato il velo accidentalmente e da una parte sola e ha dimenticato di saldare la percezione al bisogno in una sola direzione. E siccome ogni direzione corrisponde a ciò che chiamiamo un *senso*, l' artista ordinariamente è votato all' arte per uno

di questi sensi e per questo solo. Da ciò, in origine, la diversità delle arti, e da ciò, pure, la specialità delle predisposizioni. Questi si volgerà ai colori e alle forme e siccome ama il colore per il colore, la forma per la forma, e siccome le percepisce per sè stesse e non per sè, egli vedrà trasparire la vita interiore delle cose attraverso le loro forme e i loro colori, e la farà entrare a poco a poco nella nostra percezione che sul primo ne sarà sconcertata. Almeno per un momento egli ci distaccherà dai pregiudizi di forma e di colore che s'interponevano tra il nostro occhio e la realtà e realizzerà così la più alta ambizione dell'arte, ch'è di rivelarci la natura. — Altri invece si ripiegheranno su sè stessi. Sotto le mille azioni nascenti che disegnano al di fuori un sentimento, dietro la parola banale e sociale che esprime e ricopre uno stato d'anima individuale, essi andranno a cercare il sentimento, lo stato d'anima semplice e puro. E per indurci a tentare lo stesso sforzo su noi stessi s'ingegneranno di farci vedere qualche cosa di ciò che avranno visto: con accomodamenti ritmici di parole, che giungono così ad organizzarsi insieme e ad animarsi di vita originale, ci dicono, o piuttosto ci suggeriscono, delle cose che il linguaggio non era fatto per espri-

mere. — Altri scaveranno ancor più profondamente. Sotto quelle gioie e quelle tristezze che si possono a rigore tradurre in parole, essi afferreranno qualcosa che non ha più niente di comune colla parola, certi ritmi di vita e di respirazione che sono più interiori all' uomo che i suoi sentimenti più interni, essendo la legge vivente, variabile con ogni persona, della sua depressione e della sua esaltazione, dei suoi rimpianti e delle sue speranze, svincolando, accentuando questa musica, l' imporranno alla nostra attenzione; faranno sì che noi vi ci inseriremo involontariamente noi stessi, come dei passanti che entrano in un ballo, e con ciò ci condurranno a scuotere, proprio in fondo a noi, qualcosa che aspettava il momento di vibrare. — Così, che sia pittura, scultura, poesia o musica, l' arte non ha altro oggetto che di levar di mezzo i simboli praticamente utili, le generalità convenzionalmente e socialmente accettate, infine tutto ciò che ci maschera la realtà, per metterci faccia a faccia con la stessa realtà. Da un malinteso su questo punto è nato il contrasto tra il realismo e l' idealismo nell' arte. L' arte, di certo, non è che una visione più diretta della realtà. Ma questa purezza di percezione implica una rottura colla convenzione utile, un disinteresse innato e special-

mente localizzato del senso o della coscienza, infine una certa immaterialità di vita, che è ciò che s'è chiamato sempre idealismo. In modo che si potrebbe dire, senza giuocare per niente sul senso delle parole, che il realismo è nell'opera quando l'idealismo è nell'anima, e che soltanto a forza d'idealità si ripiglia contatto con la realtà.

(*Le Rire* — Paris, Alcan, 1908⁵ — pp. 153-161).

INDICE

Prefazione	pag. 3
Bio-bibliografia	7
Introduzione alla Metafisica	13
Il metodo dell'intuizione	83
L'arte e la realtà	119

44752



